ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7988

TOMUL 19, 1972

DIN SUMAR:

DESPRE STRATEGIILE DEZVOLTĂRII TEORIEI CONȘTIINȚEI SOCIALE ȘI PERSONALITĂȚII
MIHAIL CERNEA, AL. TĂNASE

ȘTIINȚA CONDUCERII – FACTOR AL PERFECȚIONĂRII ACTIVITĂȚII DE PARTID ȘI DE STAT
SERGIU TAMAȘ

ROLUL CONDUCĂTOR AL CLASEI MUNCITOARE ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ
RADU FLORIAN

MORALA ȘI PROGRESUL (I)
NICULAE BELLU

RAPORTURI ÎNTRE ARTĂ ȘI ȘTIINȚĂ ȘI INTEGRALITATEA AXIOLOGICĂ
LIVIU SOFONEA

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 19, 1972

1990 0 IUI 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

97

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001 — telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90.
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7988

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 7 1972

DLU. 2014 2022

SUMAR

ÎN ÎNTÎMPINAREA CONFERINȚEI NAȚIONALE A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

STUDII ȘI ARTICOLE

Pag.

- MIHAIL CERNEA, AL. TĂNASE, Despre strategiile dezvoltării teoriei conștiinței sociale și personalității 841
- SERGIU TAMAȘ, Știința conducerii — factor al perfecționării activității de partid și de stat 855
- RADU FLORIAN, Rolul conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă 867
- NICULAE BELLU, Morala și progresul (I) 879
- LIVIU SOFONEA, Raporturi între artă și știință și integralitatea axiologică 897

OPINII DESPRE CĂRȚI

- DRĂGAN STOIANOVICI, Deducția privită istoric și critic 911
- ILIE PÂRVU, Problema deducției 919

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Constituirea sistemului de valori în societatea socialistă multilateral dezvoltată. — Dezbatere — (Miana Brucăr) 929
- „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate". Sesiune științifică consacrată Conferinței Naționale a Partidului Comunist Român (iulie 1972) (D. Gh. M.) 944
- Exigențe noi în metodica predării științelor sociale (M. B.) 946

NOTE

- Cu privire la cel de al XV-lea Congres Mondial de Filozofie — Varna, 17—22 septembrie 1973 949
- Al VIII-lea Congres Interamerican de Filozofie 958

Rev. Filoz., **19**, 7, p. 837—958. București, 1972

17606

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 **№ 7** **1972**

СОДЕРЖАНИЕ

НАВСТРЕЧУ НАЦИОНАЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ РУМЫНСКОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр.

- МИХАИЛ ЧЕРНЯ, АЛ. ТЭНАСЕ, О стратегиях развития теории социального сознания и личности 841
- СЕРДЖИУ ТАМАШ, Наука управления — фактор совершенствования партийной и государственной деятельности 855
- РАДУ ФЛОРИАН, Руководящая роль рабочего класса в социалистическом обществе 867
- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Мораль и прогресс (I) 879
- ЛИВИУ СОФОНЯ, Соотношение между искусством и наукой и аксиологическая целостность 897

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ДРЭГАН СТОЯНОВИЧ, Дедукция, рассмотренная исторически и критически 911
- ИЛИЕ ПЫРВУ, Проблема дедукции 919

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Создание системы ценностей в разносторонне развитом социалистическом обществе. — Обсуждение — *(Миана Брукэр)* 929
- „Построение разносторонне развитого социалистического общества". Научная сессия, посвященная Национальной конференции Румынской коммунистической партии (июль 1972 г.) *(Д.Г.М)*. 944
- Новые требования в методике преподавания социальных наук *(М.Б.)* . . . 946

ЗАМЕТКИ

- В связи с XV Всемирным конгрессом философии — Варна, 17—22 сентября 1973 г. 949
- VIII Межамериканский конгресс философии 958

Rev. filoz., 19, 7, p. 837–958, Bucureşti, 1972

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 N° 7 1972

SOMMAIRE

À L'OCCASION DE LA CONFÉRENCE NATIONALE DU PARTI COMMUNISTE ROUMAIN

Page.

ÉTUDES ET ARTICLES

- MIHAIL CERNEA, AL. TĂNASE, Sur les stratégies du développement de la théorie de la conscience sociale et de la personnalité 841
- SERGIU TAMAS, La science de la direction — facteur du perfectionnement de l'activité du Parti et de l'État 855
- RADU FLORIAN, Le rôle dirigeant de la classe ouvrière dans la société socialiste 867
- NICULAE BELLU, La morale et le progrès (I) 879
- LIVIU SOFONEA, Les rapports art-science et l'intégralité axiologique 897

OPINIONS SUR LES LIVRES

- DRĂGAN STOIANOVICI, La déduction considérée du point de vue historique et critique 911
- ILIE PĂRVU, Le problème de la déduction 919

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Constitution du système des valeurs dans la société socialiste multilatéralement développée. — Débats — (Miana Brucăr) 929
  « L'édification de la société socialiste multilatéralement développée ». Session scientifiques consacrée à la Conférence Nationale du Parti Communiste Roumain (juillet 1972) (D. Gh. M.) 944
- Nouvelles exigences concernant la méthode de l'enseignement des sciences sociales (M.B.) 946

NOTES

- Au sujet du XVe Congrès Mondial de Philosophie — Varna, 17 — 22 septembre 1973 949
- Le VIIIe Congrès Interaméricain de Philosophie 958

Rev. filoz., **19**, 7, p. 837–958, București, 1972

STUDII ŞI ARTICOLE

DESPRE STRATEGIILE DEZVOLTĂRII TEORIEI CONŞTIINŢEI SOCIALE ŞI PERSONALITĂŢII*

DE

MIHAIL CERNEA şi AL. TĂNASE

Teoria conştiinţei sociale, ca sistem integrat de concepte şi de propoziţii generale, se situează atît în cîmpul sociologiei ştiinţifice, cît şi în cîmpul filozofiei. În perspectiva acestei interferenţe, întrebările de la care pornim în comunicarea de faţă şi pe care le sugerăm spre dezbatere comună ar putea fi formulate astfel : *care sînt căile dezvoltării în prezent a teoriei conştiinţei sociale şi a personalităţii* sau *cum putem spori forţa de analiză, explicare şi sinteză a acestei teorii* pentru cercetarea şi *conceptualizarea mai adecvată* a transformărilor conştiinţei în societatea socialistă?

1. DESPRE LEGITIMITATEA ACESTOR ÎNTREBĂRI

Dacă examinăm ceva mai meticulos literatura epistemologică publicată, vom constata că nu găsim recomandări precise, profesional aplicabile, cu privire la *strategia dezvoltării teoriei*. Găsim mereu, repetate obsedant, formule despre „necesitatea generalizării teoretice" despre „generalizarea fenomenelor şi tendinţelor noi" despre trecerea de la „contemplarea vie la gîndirea abstractă" sau despre „ridicarea de la abstract la concret" ş.a.m.d. Dar *CUM* să se procedeze efectiv pentru a se produce **teorie**? Care este „tehnologia" demersului, prin ce etape trebuie trecut pentru a parveni în final la acest produs de mare rafinament şi subtilitate care este *teoria nouă?*

Numai răspunsuri precise la aceste întrebări pot înarma cercetarea ştiinţifică cu o tactică eficientă. Întrebările sînt în acest fel legitimate,

* Comunicare prezentată la adunarea generală a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice din 18 — 20 mai 1972. Text prescurtat.

Rev. filoz., 19, 7, p. 841–854 Bucureşti, 1972

accentuate și actualizate de insuficiența răspunsurilor. Teoria la care ne referim în comunicarea de față, teoria conștiinței sociale, nu este decît un caz particular al întrebării mai generale privitoare la strategia construcției teoretice. Dar este un caz *acum* mai elocvent. Căci, după părerea noastră, în momentul de față, deși teoria marxistă a conștiinței sociale este multiplu solicitată, capacitatea ei de a lumina și a explica transformările din conștiința reală se vădește *a rămîne, din păcate, stagnantă.*

Dacă recapitulăm istoria etapelor prin care a trecut societatea românească în ultimul sfert de secol, vom discerne drept o particularitate definitorie a etapei făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate *situarea problematicii construcției spirituale pe o poziție centrală.* Problematica umană, incluzînd latura instrucțiunii, a conștiinței sociale, a eticii, *era prea puțin luată în considerare în definițiile ce se dădeau pînă recent etapei istorice de dezvoltare pe care o are de parcurs societatea românească.* Dar Congresul al X-lea al P.C.R. i-a acordat importanța pe care ea o merită, încorporînd-o în definirea esențială a etapei socialismului, *multilateral* dezvoltat.

Dincolo de critica unor fenomene dintr-un domeniu sau altul al creației artistice sau al politicii editoriale, al televiziunii sau al importului de filme, coloana vertebrală a vastului program educativ formulat de conducerea partidului în 1971 rezidă într-o largă desfășurare a activităților culturale formative *în rîndurile maselor largi*, tinzînd spre îmbogățirea cunoașterii și conștiinței lor. [1]

Se anticipează în plus că procesele obiectiv-materiale și culturale care dau conținut etapei istorice actuale și care se desfășoară și se vor desfășura în anii următori vor produce alte mutații de valori, acumulări și transformări în sfera conștiinței socialiste a maselor.

Socotim de aceea că în prezent, cînd problemele transformărilor în conștiința maselor sînt puse prin documentele de partid în centrul atenției, prezintă interes să evaluăm la rîndul nostru, stadiul de dezvoltare și forța științifică, explicativ-interpretativă, a teoriei conștiinței sociale.

Sîntem datori să arătăm că *arsenalul nostru de concepte* este încă sărac. Ele pivotează în jurul celor cinci-șase noțiuni tradiționale ale „formelor conștiinței sociale" și al altor cîteva cupluri de noțiuni (psihologie-ideologie, conștiința comună și teoretică etc.) Complexitatea de structură și mobilitatea proteică a formațiilor de conștiință sînt astfel încă departe de a fi prinse în cleștii de cristal ai unor concepte complex interconjugate și departe ramificate.

Cu atît mai mult avem deci datoria *să ne autochestionăm* asupra stadiului la care am adus noi, ca *oameni de știință*, teoria sociologică asupra conștiinței sociale. Implicit, acesta înseamnă a ne întreba care sînt în prezent strategiile posibile și condițiile *inovării* și *dezvoltării* acestei teorii.

---

[1] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste. 3 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971.

2. MODALITĂȚI ALE DEZVOLTĂRII TEORIEI CONȘTIINȚEI SOCIALE

În principiu, putem folosi *trei mari strategii* pentru dezvoltarea și reformularea *teoriei* asupra conștiinței sociale. Nu toate implică cercetarea directă, empirică, a faptelor de conștiință. Avem astfel în vedere :

1) sinteza mutațiilor care au loc efectiv în realitatea palpabilă și impalpabilă a conștiinței diferitelor grupuri sociale, în urma capturării și cuantificării lor prin investigații sociologice repetate pe teren asupra practicii sociale și a motivațiilor oamenilor ;

2) reformularea cunoașterii deja existente prin utilizarea unor *metodologii moderne*, relativ recent inventate, apte să reprelucreze materialul vechi de cunoaștere și să pună în lumină relații și fațete noi înlăuntrul lui ;

3) încorporarea în sistemul de concepte și de propoziții sociologice despre conștiință a unor concepte și propoziții produse în cîmpul altor științe particulare înrudite ; cu alte cuvinte adaos de cunoaștere esențializată în concepte.

Examinarea fiecăreia dintre căile sau strategiile schițate poate oferi substanță în sine unei comunicări. Ne vom opri de aceea îndeosebi asupra primei căi, schițîndu-le mai întîi pe celelalte două doar cu scopul de a invita pe cei interesați la reluarea și la dezbaterea lor.

În legătură cu ceea ce am numit *a doua strategie* de construcție teoretică, amintim că îndeosebi ultimele două-trei decenii au fost fertile științific pe linia apariției unor teorii și metodologii cu valoare foarte generală, susceptibile de aplicare în domenii depărtate de cel originar, cel în care au luat naștere. Considerăm că unele din acestea pot fi aplicate și la sfera conștiinței sociale, cu adecvările necesare și ținînd seama de particularitățile domeniului. De pildă, *teoria informației* este adecvată pentru analiza conștiinței sociale în termeni de receptare, prelucrare, circuit informațional etc. Sau *teoria generală a sistemelor*, a cărei aplicare la sfera relativ autonomă a conștiinței sociale sau la sistemul existență socială-conștiință socială s-ar putea eventual dovedi foarte fructuoasă, ca o perspectivă inedită. Ne gîndim de asemenea la unele contribuții ale *cibernetici*. Pot fi menționate și diferite *metodologii noi de măsurare*, care pleacă de la simple clasificări și ajung la forme mult mai ingenioase prin intermediul unor continuumuri gradate, scări de ranguri, clasificări multidimensionale, tipologii etc. Ipoteza implicată constă în aceea că *reprelucrarea chiar a unui material de cunoaștere deja acumulat și existent prin prisma unor metodologii inedite este apță să stoarcă din el relații și semnificații nesesizate anterior*, să pună în lumină fațete noi ale raporturilor din sfera conștiinței, *să ducă chiar la reformulări conceptuale care îmbogățesc teoria*.

Desigur, această ipoteză trebuie verificată și de aceea sugerăm această direcție de cercetare încă neexploatată în țara noastră în literatura consacrată în ultimul deceniu conștiinței sociale.

Pe de altă parte, referindu-ne la *cea de-a treia cale strategică* de sistematizare și dezvoltare a cunoașterii teoretice, ni se pare evident că în cîteva științe înrudite sau apropiate există în prezent concepte și acumulări teoretice care trebuie încorporate în concepția sociologică marxistă a conștiinței sociale. Ignorarea lor se poate prelungi doar sub pedeapsa

îmbătrînirii şi stagnării teoriei conştiinţei. De pildă, în psihologie au progresat considerabil cercetările în jurul conceptului de „motivaţie", din păcate încă neasimilat curent în practica investigaţiilor sociologice asupra conştiinţei *sociale*, dar esenţial ca noţiune pentru teoria conştiinţei. Există şi alte concepte de origine psihologică, traductibile, cu respectarea anumitor cerinţe la care nu ne putem opri aici, în termenii sociologiei. Sugerăm deci *transferul de la planul individual la cel grupal*, în limite valide ştiinţific.

De asemenea s-ar putea explora cu folos *antropologia socială*, spre a nu ne mai opri asupra *psihologiei sociale* ca disciplină deosebit de relevantă pentru ceea ce susţinem. Dacă teoria sociologică a conştiinţei sociale va fi dezvoltată şi îmbogăţită ca o sinteză a tuturor manifestărilor spirituale ale *socius*-ului, evident că trebuie exploatate şi încorporate drept cunoaşteri solidificate în categorii unele concepte în curs de formare în ştiinţa eticii, în axiologie şi în alte discipline.

În ansamblu, asemenea îmbogăţiri şi reformulări conceptuale pot contribui considerabil la *revitalizarea teoriei conştiinţei sociale*, la accelerarea progresului ei şi la sporirea capacităţii ei atît de *a explica*, cît şi de a influenţa procesul practic de plămădire şi de transformare pe scară de masă a conştiinţei şi a valorilor spirituale.

3. INVESTIGAREA ŞI CONCEPTUALIZAREA FENOMENELOR DE CONŞTIINŢĂ

Revenind şi oprindu-ne la ceea ce am numit prima strategie, adică prima şi principala sursă pentru progresul teoriei conştiinţei sociale în condiţiile şi cu materialul viu oferit de practica istorică actuală, vom observa imediat că această cale *ne trimite* deîndată către *investigaţii sistematice de teren*; de aici, ca dintr-o mină inepuizabilă, vor rezulta constatările susceptibile de a fi supuse unei sinteze şi traduceri *conceptuale*. Oricît am insista asupra importanţei majore a acestei căi — investigaţia directă şi conceptualizarea ei —, menită să furnizeze influxul de informaţii proaspete, vital necesare, nu riscăm s-o supraestimăm, într-atît este ea de hotărîtoare.

Retrospectiva asupra ultimilor 8 — 10 ani ne arată că unele asemenea investigaţii de teren au fost într-adevăr întreprinse. Dar, din păcate, numărul lor este cu totul *insuficient* spre a furniza volumul de informaţii necesare. În plus, unele din aceste investigaţii suferă de neajunsuri metodologice, care, la un examen scrupulos, invalidează ştiinţific informaţiile dobîndite.

Există după părerea noastră, *două erori grave* de ordin teoretic şi metodologic, care se comit foarte frecvent în cercetările asupra conştiinţei sociale. Asemenea erori subminează această strategie şi împiedică în bună măsură dobîndirea unor evaluări realiste asupra schimbărilor ce se produc în conştiinţă. Nedenunţarea lor duce fie la aprecieri exagerate, supralicitate despre transformarea socialistă a conştiinţei, fie la subevaluarea lor.

a) Prima eroare constă în ideea existenţei unei concordanţe directe şi depline între comportamentele observate (observabile) şi orientările de valoare. Cu alte cuvinte, ea rezidă în absolutizarea nelegitimă a supozi-

ției după care comportamentul mărturisește convingerea. În fapt, *comportamente practice identice pot avea motivații cu totul diferite.* De pildă, comportamentul de respectare a unor prevederi ale legalității socialiste nu indică direct, în mod absolut, prezența unei conștiințe juridice socialiste, așa cum se inferează frecvent cu totul simplist. La fel, îndeplinirea normei de muncă nu indică *ipso facto* prezența unor convingeri și atitudini morale socialiste înaintate față de muncă. Nici relația inversă nu este absolut valabilă. Anumite conținuturi de conștiință (orientări de valoare) nu duc absolut automat la comportamente practice consecvente (ceea ce este valabil și în cazul unor convingeri înapoiate). Desigur, prezența unei conștiințe juridice socialiste ar trebui să ducă, logic și necesar, la o conduită în acord cu prevederile legale; dar este greșit să se deducă, din conduita practică luată ca obiect unic de observare, prezența de la sine înțeleasă a unei *anumite* orientări de valoare particulare dintre cele *cîteva* care sînt posibile în spatele unui comportament dat, acreditîndu-se această deducție logică nedovedită cu prestigiul investigației sociologice.

Desigur, de aici nu conchidem că ar trebui să se renunțe la studiul comportamentului practic ca sursă de informații asupra conștiinței actorilor acestui comportament. Decurge însă concluzia necesității unei *sporite vigilențe epistemologice în interpretarea exactă a comportamentului.* În acest scop se poate îmbunătăți metodologia, recurgîndu-se și la studii de laborator asupra comportamentelor, (simulare, experimente, jocuri), se poate focaliza studiul pe „momente critice" alese special din ansamblul comportamentului, momente care relevă mai puțin distorsionat motivațiile autentice de conștiință; trebuie concentrate convergent, simultan, reflectoarele mai multor metode de analiză asupra acelorași conduite sociale, toate acestea substituindu-se procedurii simpliste și eronate pe care am criticat-o mai sus.

b) A doua eroare frecventă provine nu atît dintr-o supoziție teoretică falsă ca cea analizată mai sus, cît dintr-o metodologie incorectă : ea constă în a folosi anchete care sugerează subtil subiecților opinii, opțiuni și valori, înfățișîndu-le apoi drept mărturii ale prezenței anumitor conținuturi de conștiință. Se obțin cîteodată cu ușurință imagini splendide despre conștiință prin manipularea subiecților cu ajutorul anumitor chestionare și evantaie de răspunsuri preformulate. Fără a respinge ancheta ca instrument de cercetare — ea rămîne un instrument necesar — , constatăm că vigilența epistemologică pentru utilizarea ei corectă, îndeosebi în anchetele de opinie, este scăzută în numeroase investigații.

Asemenea neajunsuri nu sînt secundare. Fără a fi singurele, considerăm că ele trebuie enumerate printre cele principale care stau la baza rezultatelor inexacte ale unor cercetări în sfera conștiinței sociale și a imposibilității unor teoretizări validabile științific. (Deschizînd o paranteză, vom observa că nu numai unele cercetări sociologice, ci mai ales publicistica zilnică comite frecvent erori identice, poate chiar mai multe sau mai amplificate ca scară. Se abuzează, de pildă, de procedeul deducerii logice directe a stărilor de conștiință din comportamente observabile, fără considerarea verigii mediante a **motivației,** care animă specific acele comportamente. Există multe articole sau reportaje care, atunci cînd descriu sau caracterizează dezvoltarea conștiinței socialiste, fac evaluări exagerate și vădesc o tendință de supralicitare, la adăpostul dificultății

de a controla sau măsura exactitatea afirmațiilor grandilocvente. Astfel se pot întîlni în același ziar, de pildă, aprecieri generoase la adresa conștiinței socialiste a țăranilor dintr-o cooperativă agricolă, alături de cifre care mărturisesc neparticiparea lor la muncă, cu tot ceea ce sugerează ele ca atitudine. Analiza critică făcută în documentele de partid privind activitatea ideologică învederează necesitatea unei rigori realiste și în descrierile publicistice ale mutațiilor din existența spirituală a societății. Dar pentru noi ea sună mai ales, din punctul de vedere al cercetării științifice, ca un semnal împotriva contaminării cu facile entuziasme și maniere publicistice atunci cînd se evaluează unele transformări reale ale conștiinței sociale a maselor.)

Am arătat mai înainte, referindu-ne la prima dintre cele trei strategii de dezvoltare a teoriei conștiinței sociale, că ea constă în traducerea în concepte interconectate adecvate a mutațiilor esențiale petrecute în conștiința reală a maselor. Încercînd să sintetizăm cu oarecare aproximație aceste mutații atît cît le sesizăm în limita materialului faptic disponibil, putem spune că ele reprezintă transformări *de structură* în conștiința unor clase și grupuri sociale cu particularități de la grup la grup, transformări de *valori dominante*, tansformări de *orientări* și de *atitudini*.

Prin transformări de structură înțelegem importante deplasări de volume spirituale în conștiința socială a unor clase sau grupuri sociale, înțelegem modificarea *relațiilor reciproce* între diferitele componente și formații spirituale (forme) ale conștiinței sociale precum și a ponderii specifice a acestor formații atît *înăuntrul* conștiinței, cît și sub raportul impactului pe care-l au ele asupra comportamentului *practic*. Tot prin modificări de structură înțelegem schimbările în raporturile dintre *nivelele* conștiinței, acumularea masivă de cunoaștere nouă și restructurările rezultate nu numai la nivelul ideologiei și al conștiinței sistematizate, ci și la nivelul psihologiei sociale, al conștiinței comune și al sensibilității sociale. Prin transformări de valori dominante, de orientări și atitudini înțelegem îndeosebi schimbările în sistemul de convingeri și idei-forță care alcătuiesc substanța diferitelor forme ale conștiinței sociale (respectiv formarea graduală a noii conștiințe politice, morale, juridice etc.), înțelegem *internalizarea treptată* a unor noi sisteme și orientări de valoare.

Dacă, schițate succint și desigur neexhaustiv, acestea ar fi liniile majore de-a lungul cărora s-a mișcat sfera conștiinței sociale, se impune drept legitimă întrebarea : *cum s-au înregistrat aceste schimbări profunde din planul realului în sistemul de concepte* care alcătuiesc teoria marxistă a conștiinței sociale? Cu ce *categorii noi* s-a îmbogățit în ultimii 10 sau 15 ani matricea conceptuală a acestei teorii?

Răspunsurile concrete la aceste întrebări nu reclamă, din păcate, o enumerare lungă. Inovarea acestei teorii în răstimpul menționat a fost redusă. Rămînerea în urmă a teoriei sociologice marxiste a conștiinței în raport cu transformarea actuală a conștiinței sociale însăși este astfel vizibilă. Dacă luăm drept criteriu, de pildă, manualul de *Materialism istoric* actualmente în circulație și îl comparăm în privința teoriei conștiinței cu cel de acum 8 — 9 ani, vom constata că această secțiune este una din cele mai stagnante. Chiar unele rezultate teoretice interesante propuse de lucrări de cercetare științifică apărute în acest interval, de pildă în legătură cu ideologia politică, cu conștiința economică, cu etica sau cu

psihologia socială, nu au fost încorporate. Aceste simptome accentuează acuitatea dezbaterii asupra strategiei dezvoltării teoriei conștiinței.

Ne vom opri în continuare asupra a două dintre conceptele care, după părerea noastră, sînt *cruciale în prezent* pentru această teorie și totodată sînt un bun exemplu de concepte care reclamă și permit noi elaborări teoretice sistematice. În același timp, ele sînt direct legate de transformări principale în conștiința maselor în etapa istorică actuală: conceptul de *conștiință economică* și cel de *personalitate multilateral dezvoltată*.

Conștiința economică desemnează *un ansamblu de reprezentări, motivații, valori, mentalități, idei, cunoștințe, concepții economice, care reflectă practica economică a oamenilor și totodată ghidează, mai mult sau mai puțin, conduita lor economică, în legătură strînsă cu alte laturi sau zone ale conștiinței sociale*. Pornindu-se de la cercetarea unor comportamente economice practice și unor motivații economice ale clasei muncitoare sau ale țărănimii, s-a propus însuși *conceptul de conștiință economică*, inexistent pînă acum un deceniu în sistemul conceptual marxist al teoriei conștiinței; s-a emis de asemenea ideea că această conștiință economică poate fi legitim socotită *o formă a conștiinței sociale* [2] (precum conștiința politică sau alte forme). Acest concept, controversat la început, s-a impus treptat și astăzi este folosit frecvent în analiza transformării și dezvoltării conștiinței oamenilor muncii din țara noastră [3], fiind validat de însăși realitatea conștiinței sociale.

Problemele teoretice care se pun în prezent, după părerea noastră, în legătură cu acest concept în lumina proceselor etapei istorice actuale privesc îndeosebi analiza relațiilor dialectice dintre diferitele niveluri de coerență, cristalizare și maturitate la care se constituie și se împletesc faptele de conștiință subsumate noțiunii de conștiință economică, cu alte cuvinte relațiile și du-te-vino-ul continuu dintre *psihologia economică, conștiința economică comună, gîndirea economică, teoria economică științifică* sau *ideologia economică*.

Mai departe, interes major pentru construcția și reconstrucția de ansamblu a teoriei conștiinței are definirea raporturilor acestui concept cu celelalte existente în cadrul acestei teorii, în vederea interconectării și interdefinirii lor integrate. Este de asemenea de însemnătate strategică pentru dezvoltarea teoriei conștiinței analiza *mecanismelor de percepție socială* a situației economice reale în diferite grupuri sau clase, percepție care deseori este corectă, dar uneori este deformată și care, indiferent de corectitudinea ei *, are un *feed-back* constant asupra condițiilor economice.

---

[2] Mihail Cernea, *Conștiința socialistă și dezvoltarea noii gîndiri economice a țărănimii*, în „Cercetări filozofice", 1962, nr. 4; vezi și M. Cernea, *Constituirea și dezvoltarea gîndirii economice socialiste a clasei muncitoare*, în *Profilul spiritual al clasei muncitoare*, sub red. H. Cazacu, M. Cernea, Gh. Chepeș și C. Vlad, București, 1964; idem, *Dezvoltarea conștiinței socialiste și transformarea conștiinței economice a țărănimii cooperatiste*, în vol. *Suprastructura socialistă în România. Studii sociologice*, sub red. Al. Tănase și O. Chețan, București, 1966.

[3] Vezi, de pildă, articolul *Gîndirea, cultura și conștiința economică*, în „Probleme economice", 1971, nr. 11, precum și alte articole (N. Ivanciu-Văleanu și alți autori). Chiar în studii de istorie a gîndirii economice (de pildă cele scrise de Gh. Dobre ș.a.) a început să se folosească noțiunea de conștiință economică.

* Uneori poate fi o reflectare greșită, necorectă și, totuși, cu o mare influență asupra comportamentului practic al oamenilor.

Întrucît condiţia economică a oamenilor muncii înglobează comportamentul lor atît în sfera producţiei materiale, cît şi în viaţa economică personală, în celulele familiale din care fac parte, este evident ce *însemnătate practică* pot avea investigaţiile sociologice şi psihosociologice asupra acestui domeniu.

Pentru a menţiona numai un singur domeniu de aplicabilitate practică a concluziilor cercetării conştiinţei economice, vom numi sfera măsurilor de *cointeresare materială*. Pentru succesul acestor măsuri este decisivă cunoaşterea modului în care diferite grupuri sociale *percep şi evaluează subiectiv* măsurile de cointeresare economică, le acceptă sau le descalifică. Politica economică de stat, spre a fi optimizată real, are nevoie nu doar de informaţii asupra resurselor materiale disponibile, ci şi *asupra psihologiei şi gîndirii economice a celor care sînt AGENŢII VII ai procesului economic*. Pe măsura acumulării noilor cunoştinţe economice asimilate, pe măsura internalizării unor noi criterii şi orientări de valoare în comportamentul economic, în condiţiile relaţiilor de producţie socialiste, se constituie treptat elemente definitorii ale unui nou tip de *homo oeconomicus*, substanţial diferit de cel tradiţional.

Ar fi însă o iluzie să credem că acest proces se desfăşoară foarte rapid şi să-l supralicităm, neatenţi la contradicţiile multiple din conduita economică a multor oameni ai muncii, aparţinînd la diferite categorii sociale. Studiul *contradicţiilor devenirii unei conştiinţe economice socialiste mature*, pe care înseşi instituţiile socialiste urmăresc s-o cultive prin variate mijloace, este, la rîndul său, deosebit de important teoretic şi practic.

Dacă noţiunea de conştiinţă economică se referă la o zonă relativ delimitată din ansamblul conştiinţei sociale, conceptul de *personalitate multilateral dezvoltată* este prin excelenţă un concept de sinteză. El face parte dintre noţiunile care nu aparţin ca atare şi exclusiv sistemului conceptual al teoriei conştiinţei, dar care sînt totuşi relevante pentru ea şi deci a cărei rafinare şi aprofundare pot furniza elemente noi incorporabile teoriei conştiinţei.

4. CONCEPTUALIZAREA PERSONALITĂŢII MULTILATERALE

Socialismul nu poate fi decît o operă conştientă de creaţie a maselor, iar acest caracter conştient — în sensul unei conştiinţe politice, economice, filozofice şi morale înaintate — se adînceşte pe măsura intensificării şi adîncirii procesului de construcţie socialistă. O societate socialistă multilateral dezvoltată presupune ca obiectiv fundamental posibil şi necesar nu numai prezenţa unor factori de ordin tehnic-material şi organizatoric, un înalt nivel al operei de industrializare etc., ci şi un om multilateral dezvoltat, mai exact în multilaterală dezvoltare. Profunda înnoire spirituală a societăţii româneşti, amploarea fără precedent a dezvoltării ştiinţelor, participarea activă la opera de construcţie socialistă sînt factori de bază care acţionează în sensul formării unui profil spiritual multilateral al omului societăţii noi. O epocă mare cere oameni mari, conştiinţe lucide şi înflăcărate totodată, călăuzite de luminile ştiinţei, înarmate cu *certitudini* în raport cu *scopul* urmărit, chiar dacă sînt torturate de întrebări şi de nelinişti în ceea ce priveşte *căile* şi *mijloacele* cele mai adecvate de acţiune.

Nu putem concepe modernizarea aparatului de producție și de stat, îmbunătățirea structurilor economice naționale, a mecanismelor cultural-științifice și educaționale fără a pune în centrul acestor procese un om cu o conștiință înaintată.

Din păcate, nici în cazul personalității, reflecția teoretică științifică nu este la înălțimea (sau la adîncimea) mutațiilor reale care se produc în profilul spiritual al oamenilor, al tensiunilor dramatice în care se formează și se dezvoltă personalitatea, nu este deci corespunzătoare nevoilor și exigențelor actuale. După părerea lui Ralph Linton, în ciuda contribuției psihanalizei la studiul obiectiv al personalității, elaborarea tehnicilor obiective era încă acum 3 — 4 decenii mult rămasă în urmă în raport cu progresele științelor experimentale sau cu interpretările subiective ce se dau acestui fenomen. „Elaborarea unor tehnici precise și obiective pentru studierea personalității se mai află în faza copilăriei" [4]. S-au făcut, e drept, progrese remarcabile mai ales în ceea ce privește abordarea unor fapte de conștiință din unghiul de privire al unor discipline particulare, dar sîntem încă departe de a avea o *teorie filozofică* și o *teorie sociologică* a personalității privită ca unitate și integritate, care să-și asimileze și să integreze într-o viziune totalizatoare datele și explicările obținute în diverse științe particulare despre personalitate.

O teorie sociologică a conștiinței sociale ar rămîne neîncheiată și neîmplinită fără o abordare sintetică, multilaterală a omului ca personalitate. Iar principalele dimensiuni pe care după opinia noastră ar trebui să le integreze unitar o atare strategie de construcție teoretică sînt următoarele :

a) *Dimensiunea psihologică a teoriei personalității* este un nivel structural al personalității care privește individualitatea umană sub *raport biopsihic*. Chiar dacă, cum arată prof. V. Pavelcu, psihologia trăiește încă drama constituirii și a clarificării conținutului său conceptual-teoretic, *cercetarea psihologică* a personalității, angajînd interpretări diverse, adesea contradictorii, este, probabil, cea mai avansată*. Omul nu este rupt de contextele socio-culturale ale existenței sale, dar e privit în primul rînd ca o *unitate* psihică, intelectivă, afectivă și volițională, un ansamblu de reacții sufletești în care se îmbină latura interioară subiectivă cu cea exterioară, comportamentală. Relațiile integrative cu lumea au fără îndoială un caracter social și o motivație socială, dar ele sînt nemijlocit și relații interpsihice. Există cercuri sau nivele de integrare și de corelare cu lumea la *eul psihic* la comunitatea socială cea mai largă. Individul uman elaborează mereu noi modele de comportament, dar sistemul propriu-zis al personalității este acela care obține un coeficient superior de *autonomie* a individualității nu prin singularizare față de societate, ci prin asimilare proprie a datului social, printr-un proces de socializare și de spiritualizare. Dimensiunea la care ne referim este și un punct de plecare spre o înțelegere mai complexă a personalității, căci psihologia ne înfățișează mai curînd *rezultanta* unui proces, cristalizările sale în exemplare umane care au dobîndit,

[4] Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, București, Edit. științifică, 1968, p. 153.

* Nu ne propunem să abordăm aici problemele psihologice de specialitate ale teoriei personalității, care sînt în primul rînd de competența psihologilor, nu a autorilor acestei comunicări.

în grade și proporții diferite, atributele originalității și unicității decît *drumul* său, mecanismele sociale prin care se ajunge la aceste cristalizări. Dimensiunea psihologică a teoriei personalității este prin excelență una de diferențiere, de interiorizare a individului social, de surprindere a trăirilor subiective, în corelație cu realitatea naturală și socială, cu obiectivitatea faptelor de cultură, a modelelor culturale și comportamentale după care se orientează. A pune astfel problema este absolut necesar, dar insuficient.

b) *Dimensiunea sociologică* a teoriei personalității privește individualitatea umană ca partener al unui dialog sui-generis, al unui circuit informațional și integrativ între om ca subiectivitate și societate ca obiectivitate. Cum am văzut, sub raport psihologic, deschiderea personalității este mai ales spre lumea internă, iar *feed-back*-ul este mai curînd *negativ*, în sensul că asigură stabilitatea *sistemului psihic* și autoorganizarea sa. *Sub raport socio-cultural*, deschiderea este cu precădere spre lumea din afară, iar *feed-back-ul* este îndeosebi *pozitiv* în sensul că determină transformarea sistemului personalității în raport cu transformarea condițiilor de interacțiune cu mediul, acționînd ca factor de schimbare și de organizare a mediului. *Personalitatea* se poate afla într-un *echilibru dinamic* sau în contradicție cu *mediul socio-cultural*. De unde rezultă că personalitatea se află într-o continuă schimbare, condiționată social într-un proces ce se desfășoară pe parcursul întregii vieți.

Caracterul social al personalității nu mai este contestat azi de nimeni.

Problema *tipului de personalitate* este deja familiară în psihologie și în sociologie, de exemplu distincția dintre *personalitatea de bază*, care cuprinde elementele comune ale personalității într-o anumită comunitate umană, într-o societate dată, și *personalitate de statut*, care reprezintă o diferențiere după *status* și *rol* a personalității. Nu toate grupurile sociale (profesionale, religioase, sportive etc.), nu toate comunitățile umane (clase, națiuni) generează același tip de personalitate. Aceasta se explică și prin faptul că, în cuprinsul unui tip de civilizație sau al unui sistem cultural, nu toate elementele componente ocupă același loc și au aceeași greutate specifică în spiritualitatea epocii sau popoarelor respective. Nu este vorba însă de a stabili ierarhizări de valori cu sens depreciativ pentru unele valori culturale și privilegiator pentru altele, ci de a surprinde dinamica anumitor culturi, corelațiile interne specifice ale componentelor lor în funcție de nevoile spirituale mereu schimbătoare ale societății, de nivelul de maturitate al relațiilor sociale.

Prin dimensiunea sociologică a teoriei personalității înțelegem în mod fundamental raportarea individului la societate în însăși *practica socială*, în primul rînd la activitatea *productivă* și la activitatea *politică*. Munca este o componentă axială nu numai a genezei inițiale a omului, a apariției lui *homo faber*, ci a plămădirii infinit repetate a personalităților în fiecare generație prin care omenirea renaște. După cum comportamentul său ca *zoon politikon* îl socializează și îl integrează în *socius*. Este evident de aceea, că o teorie integrată a personalității are de făcut împrumuturi intelectuale din științele economice și din științele politice.

Pentru a răspunde prin teoria noastră problemelor pe care le ridică practica modelării personalității, trebuie să putem răspunde clar și la întrebarea: dintre factorii sociali care influențează formarea *tipurilor*

fundamentale de personalitate care au rol dominant: relațiile din micro-grup (familie, de pildă), relațiile de clasă sau cele naționale?

O personalitate multilateral dezvoltată reclamă, printre altele, o armonizare în dezvoltarea indivizilor, a însușirilor ce caracterizează personalitatea de statut și cele ale personalității de bază. Nu putem urmări aici evoluția istorică a acestei probleme. Să notăm doar faptul că teoria marxistă a personalității va trebui să sintetizeze marile mutații care survin în conținutul și orientarea personalității ca rezultat al revoluției științifice-tehnice contemporane.

Socialismul cere un tip uman multilateral dezvoltat, care se opune profesionalismului îngust, dar nu specializării și înaltei calificări, se opune orizontului social-limitat al meșteșugarului, dar nu fineței și măiestriei în muncă de care dădea el dovadă, de a se forma un om cu un profil cultural multilateral.

c) *Dimensiunea etică a teoriei personalității* reprezintă un nivel și o modalitate de structurare a individualității ca *subiect* al *atitudinii morale*, ca purtător al *valorilor morale*, ca principiu al *libertății* și responsabilității, ca *scop suprem* al tuturor dramelor istoriei. Etica este o știință-pivot în strategia dezvoltării unei teorii integrate a personalității. Conjugarea perspectivei eticii ca știință cu perspectiva sociologiei și cea a psihologiei este un deziderat al construcției teoretice, pe linia căruia realizările sînt încă incipiente.

În trecut, ideea teoretică de personalitate se asocia, de regulă, cu *individualismul*, cu exacerbarea *eului subiectiv*, opus societății. Înseși vechile societăți, bazate pe exploatare și pe antagonisme sociale, generau conflicte ireconciliabile între individ și societate, fenomene de dezumanizare și tendințe de singularizare și de egocentrizare a individului. Teoria personalității astăzi trebuie să ia în considerare modul în care socialismul reconciliază dimensiunea individuală și subiectivă a umanului cu cea socială și obiectivă, interesele individului cu cele ale societății, cerințele adaptării omului față de legile și imperativele colectivității cu cele ale autonomiei și libertății sale. Pe de altă parte, se ridică aici și problema dacă și cum o teorie integrată a personalității poate să îmbine concepte sociologice, etice și psihologice explicative cu o poziție simultan normativistă, de prescriere a unor norme de comportament sau trebuie să păstreze o distincție între ele.

În termeni pedagogici se face o distincție între a fi *instruit*, adică înarmat în lupta pentru viață, și a fi *cult*, ceea ce presupune armonie, integritate spirituală. Montaigne spunea că e preferabil să-ți alegi ca ghid pe unul care are *capul bine făcut* decît *prea plin*. Cunoștințele sînt necesare, dar nu suficiente pentru a-l face pe om cult, ceea ce implică și o conștiință morală superioară.

Componenta morală a *personalității* se află într-o dublă relație cu mediul socio-cultural: a) *de integrare* a omului în rețeaua complexă a relațiilor sociale; există grade și modalități diferite de integrare, dar din punctul de vedere al unei *conștiințe morale socialiste* integrarea se opune deopotrivă izolării individului de colectivitate, a vieții sale subiective interne de viața socială obiectivă, dar și dizolvării individului în grupul social; b) *de diferențiere*, de delimitare; personalitatea nu este o simplă

entitate abstractă aparţinînd unei colectivităţi sau o medie statistică a acesteia, ci expresia individuală concentrată, relativ autonomă a potenţialului său creator.

Pentru unii, comportarea omului este în întregul ei o noţiune etică, ceea ce ni se pare însă departe de adevăr; trebuie luate în considerare ponderea şi modul de structurare a diferitelor elemente culturale, sociale şi economice.

d) *Dimensiunea estetică a teoriei personalităţii* se referă la contribuţia pe care o altă ştiinţă o poate da spre a explica o gamă de nevoi specifice. Avem în vedere nevoia stringentă de frumos pe care omul contemporan o resimte cu atît mai puternic, cu cît i-a fost dat să trăiască o experienţă amară: aceea a urîtului, a unilateralităţilor şi a mutilărilor pe care le-a înscăunat fie o ordine politică care în formele ei extreme, fasciste, a negat făţiş însuşi omul, fie o ordine tehnică ce se dezvoltă uneori în dispreţul trebuinţelor umane.

Sub raportul formării culturale este vorba de a realiza un echilibru între cultura ştiinţifică şi cea literar-artistică, între atitudinea raţională şi trăirile emoţionale. A existat şi o teorie absurdă după care progresele fără precedent, cu totul excepţionale ale ştiinţei în epoca noastră şi spectaculoasele sale înfăptuiri în astronomie şi cosmonautică, în fizică şi biologie, în cibernetică şi matematică, ar determina asemenea prefaceri în structura noastră sufletească şi în tabla noastră de valori care ar impune domnia totală a lucidităţii ştiinţifice, făcînd de prisos lirismul şi afectivitatea, ducînd cu timpul, dacă nu la dispariţia totală a artei (şi deci a facultăţilor subiective pentru crearea şi receptarea sa), cel puţin la împingerea sa spre zone periferice ale spiritualităţii umane, fără rosturi formative în viaţa umană. Locul şi funcţia deosebită pe care le are ştiinţa în sistemul de valori al lumii moderne se explică prin cauze social-economice actuale, dar faptul îşi are originea şi în raţiuni interne mai îndepărtate şi mai de durată, care ţin de esenţa intimă a constituirii şi evoluţiei culturii. Lăsînd la o parte faptul că ştiinţa însăşi nu este numai adevăr, ci şi frumuseţe şi poezie, esenţialul este că statutul social şi epistemologic al ştiinţei nu exclude, ci presupune alte dimensiuni valorice, promovarea şi realizarea unor deziderate umaniste. Nu esenţa gnoseologică a ştiinţei, ci *cauze de ordin social* pot deturna ştiinţa de la menirea sa firească şi o pot călăuzi împotriva omului.

Dacă totul depinde acum de o dezvoltare plenară a aptitudinilor şi a funcţiilor umane — sociale, tehnice, culturale —, cum ar putea să lipsească din definirea teoretică a modelului de personalitate socialistă multilateral dezvoltată dimensiunea estetică? Celor care cred că civilizaţia tehnică, cultura de masă, marile avansuri ale ştiinţei duc inevitabil la unilateralitate şi la insensibilitate faţă de artă, ca frustrări şi situaţii conflictuale ale personalităţii, autorii unei excelente cărţi le răspund: „... Nici unul din marii oameni de ştiinţă de a căror nume sînt legate măcar începuturile revoluţiei ştiinţifice şi tehnice nu a suferit pînă acum de lipsă de cultură şi de insensibilitate faţă de artă. Aceasta are cauze mai

adînci. Estetica este o dimensiune esențială a oricărei forțe creatoare umane și teoria ei prezintă deci o cheie pentru multe probleme ale erei tehnice"[5].

e) *Dimensiunea axiologică a teoriei personalității* are în vedere individualitatea umană ca principiu de creație, ca impuls și ca agent al celor mai nobile și mai tulburătoare aventuri ale spiritului : aventura cunoașterii, aventura zămislirii, propagării, receptării și trăirii valorilor. Este acel nivel înalt de structurare a personalității în care omul apare în ipostaza sa de demiurg, de creator de istorie și de izvoditor de civilizații.

În prima parte a acestei comunicări noi am făcut deja o remarcă critică privind metode eronate de testare a unor conținuturi de conștiință, pe care o reamintim ca fiind întru totul valabilă și pentru problema personalității : considerarea exclusivă a *comportamentului* explicit al individului, fără a cerceta mai atent *motivațiile valorice* ale comportamentului, este generatoare de erori. *O motivație axiologică* superioară presupune *a gîndi, a acționa* și *a trăi* în spiritul unui anumit *sistem de valori*, capabil să genereze stimuli puternici pentru desfășurarea unor ample și răscolitoare energii creatoare.

L. M. Fiodorov apreciază orientările și obiectivele valorice ale omului ca avînd un rol decisiv în rezolvarea problemelor cu care e confruntată o personalitate, în judecarea atitudinii sale. Prin orientări valorice, A. G. Zdravomîslov și V. I. Jadov înțeleg „acea componentă a structurii personalității care apare ca un pivot al conștiinței în jurul căruia gravitează năzuințele și sentimentele omului și pe baza căruia se rezolvă multe probleme vitale".

Dimensiunea psihologică a personalității înseamnă luarea în considerare a *conștiinței individuale, dimensiunea sociologică a personalității* reclamă o pondere mare acordată *conștiinței sociale* ; accentul se pune pe statusuri și roluri, pe *valorile sociale*, dar acestea nu epuizează esența personalității ; *dimensiunile etică* și *estetică* realizează o sinteză a *eului subiectiv* și a *socialului obiectiv* din punctul de vedere al conștiinței binelui și răului, al datoriei și responsabilității și, respectiv, al conștiinței estetice a frumosului.

Dimensiunea axiologică a conștiinței se vădește în sinteza cuprinzătoare a conștiinței sociale și personale cu *acțiunea socială*, motivate de valori și creatoare de valori. La acest nivel de structurare a personalității, conștiința individuală, interioritatea umană subiectivă dobîndește maximum de autonomie. Accentul se pune din nou pe *structura internă a personalității*, iar aceasta se formează în procesul socializării și spiritualizării individului, al asimilării datelor existenței obiective într-o manieră originală, creatoare. Căci, în ultimă analiză, tocmai *bogăția relațiilor sociale* reale materiale și spirituale, bogăția practicii sociale multilaterale determină orientarea personalității, bogăția lumii sale interne. Necesitatea integrării acestor planuri multiple într-o teorie unitară, cerînd soluționarea unor complexe probleme metodologice, logice și epistemologice, este premisa de la care am pornit și a cărei necesitate am dorit s-o demonstrăm.

★

[5] *Civilizația la răscruce*, București, Edit. politică, 1971, p. 241.

Punctele de vedere expuse mai sus privind diferite strategii posibile pentru progresul construcției teoriei conștiinței sociale și al teoriei personalității nu epuizează, desigur, problema ridicată. Dar ni se pare indispensabilă punerea problemei însăși și căutarea soluțiilor tocmai în termeni de *strategie* a construcției teoretice. Dezbaterea largă a acestor strategii, alegerea și aplicarea celor mai adecvate constituie modalitatea fundamentală pentru a înlocui căutările și contribuțiile fragmentare printr-un demers fructuos pe un front larg de dezvoltare integrată și cumulativă a teoriei științifice.

ŞTIINŢA CONDUCERII, FACTOR AL PERFECŢIONĂRII ACTIVITĂŢII DE PARTID ŞI DE STAT

DE

SERGIU TAMAŞ

Printre numeroasele transformări care au loc în lumea contemporană se remarcă o creştere rapidă a ponderii ştiinţei în diversele compartimente ale activităţii umane. Procesul a cuprins treptat sfera muncii, dirijarea întreprinderilor, organizarea relaţiilor sociale, administraţia de stat şi conducerea societăţii în întregul ei. Cursul evenimentelor arată că ştiinţa este solicitată tot mai intens în pregătirea şi elaborarea deciziilor sociale la toate nivelele de conducere, în rezolvarea problemelor de organizare a societăţii şi în calificarea cadrelor.

Revoluţia ştiinţifică-tehnică, dinamica accelerată a proceselor tehnice, economice şi sociale, creşterea complexităţii acţiunilor umane determină o mutaţie în raporturile dintre ştiinţă şi conducere. În măsura în care factorii subiectivi, respectiv forţele de clasă care deţin puterea într-un stat angrenat în procesele ample de transformare caracteristice epocii noastre, recunosc noile exigenţe, ei trebuie să accepte transformarea ştiinţei, dintr-un auxiliar, într-o componentă intrinsecă a mecanismelor şi proceselor de conducere socială. Această transformare îşi găseşte expresia nu numai în rolul sporit al metodelor şi al tehnicilor moderne de analiză şi decizie, ci în faptul că însuşi procesul de conducere a devenit obiect de cercetare ştiinţifică. Devine tot mai evident astăzi că rezultatele obţinute în dezvoltarea economică şi socială a unei ţări în cadrul stabilit de anumite relaţii de producţie, depinde într-o măsură sporită de nivelul ştiinţific la care se desfăşoară procesele de conducere. Cu alte cuvinte, eficacitatea conducerii sociale se poate aprecia corect nu numai în funcţie de producţia de oţel realizată la un moment dat, ci şi în funcţie de modul în care s-a atins acest obiectiv. În acest sens sînt semnificative dezbaterile desfăşurate în ultimii ani în unele ţări capitaliste asupra cauzelor decalajelor care apar între naţiunile dezvoltate industrial. Aparent, acest decalaj s-ar explica prin diferenţe de înzestrare tehnologică. Jean-Jacques Servan-Schreiber, în mult discutata sa carte *Sfidarea americană*, analizînd inegalitatea

Rev. filoz., 19, 7, p. 855–865, Bucureşti, 1972

de dezvoltare dintre ţările capitaliste ale Europei şi S.U.A., ajunge la concluzia că între acestea nu există un decalaj tehnologic, ci un decalaj în maniera de a conduce, în gradul de folosire a rezultatelor ştiinţei în procesele de conducere.

Reacţionînd cu sensibilitate la exigenţele revoluţiei ştiinţifice-tehnice şi la transformările prin care trece societatea modernă şi cu atît mai mult societatea socialistă, Partidul Comunist Român a pus pe primul plan al preocupărilor sale problemele ştiinţei conducerii. Hotărîrile adoptate în ultimii ani au pus bazele unui amplu proces de perfecţionare a sistemului de conducere economică-socială, de îmbunătăţire a modalităţilor democratice de conducere şi de ridicare a competenţei în pregătirea, elaborarea şi urmărirea realizării deciziilor la toate nivelele de conducere. În cadrul colocviului privind problemele ştiinţei conducerii societăţii din 6 martie 1972, tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia că „ridicarea nivelului politico-ideologic, formarea unei concepţii clare marxist-leniniste despre ştiinţa conducerii constituie cerinţe esenţiale pentru orice activist de partid şi de stat — şi cu atît mai mult pentru cadrele de conducere la toate nivelurile — reprezintă o premisă principală a înfăptuirii cu succes a sarcinilor tot mai complexe pe care le ridică procesul de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate în ţara noastră "[1].

Concepţia simplificatoare după care conducerea societăţii socialiste se poate realiza numai în baza „experienţei de viaţă" şi a trecutului revoluţionar este infirmată de realităţile complexe cu care sînt confruntate cadrele de conducere de partid şi de stat. Se ştie că în trecutul nu prea îndepărtat, cînd în ţara noastră a început procesul trecerii la socialism şi problemele organizării noii puteri aveau prioritate, acumularea experienţei a primat şi a îndeplinit un rol important în formarea cadrelor de conducere şi în rezolvarea sarcinilor curente. Astăzi situaţia s-a modificat calitativ. Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate în condiţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnice contemporane ridică în faţa cadrelor de conducere la toate nivelele de decizie probleme noi, complexe, în raport cu care „experienţa de viaţă" formată în alte condiţii istorice nu are răspunsuri gata pregătite. În acest context, talentul, intuiţia şi calităţile organizatorice atît de necesare oricărui conducător, pot fi depăşite de complexitatea sarcinilor sociale dacă nu sînt susţinute de o pregătire ştiinţifică corespunzătoare. Nu putem decît să subscriem la concluzia secretarului general al partidului, şi anume că „soluţionarea marilor probleme ale construcţiei socialiste cere o înaltă pregătire şi competenţă" [2]. Una din căile obligatorii pentru realizarea acestui deziderat este elaborarea şi utilizarea în practică a ştiinţei conducerii societăţii socialiste.

★

Conducerea socială poate fi supusă unei cercetări ştiinţifice numai dacă este analizată în strînsă legătură cu dinamica structurilor politice, economice, sociale şi ideologice. În această ordine de idei, socialismul realizează o mutaţie atît în modalităţile concrete de desfăşurare a activităţii de conducere, cît şi în ce priveşte fundamentarea ei filozofică, politică,

[1] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la deschiderea colocviului privind problemele ştiinţei conducerii societăţii. 6 martie 1972*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 5 — 6.

[2] *Ibidem*, p. 7.

juridică şi ştiinţifică. K. Marx, descriind consecinţele revoluţiei înfăptuite prin instaurarea puterii clasei muncitoare, menţiona că „socialismul, fiind o societate în acţiune, va avea o atitudine ştiinţifică faţă de procesul reproducţiei sale progresive, crescînde...” [3]. Formula „societate în acţiune” nu constituie, după părerea noastră, o expresie stilistică întîmplătoare, ci desemnează un concept şi o stare reală calitativ nouă a relaţiilor sociale, cu importante consecinţe pentru conţinutul activităţilor de conducere.

Instaurarea proprietăţii socialiste asupra principalelor mijloace de producţie înlătură structura „atomară”, dispersia şi divergenţa forţelor sociale proprii societăţii capitaliste. Suprimarea barierelor sociale şi economice generate de proprietatea privată va avea drept consecinţă procese ample de convergenţă şi de concordanţă dinamică între diversele compartimente ale societăţii şi între forţele sociale fundamentale : clasa muncitoare, ţărănimea şi intelectualitatea. Unitatea complexă multilaterală a diferitelor compartimente sociale — politica, economia, raporturile sociale, procesele culturale şi ideologice — determină conducerea socială să le cuprindă în ansamblul lor în mod coerent şi raţional, pe temeiul unei concepţii unitare şi a unităţii de voinţă a tuturor membrilor societăţii. „Societatea în acţiune” constituie astfel un concept caracteristic unei trepte noi atinse de omenire, cînd multiplele forme de scindare a societăţii generate de proprietatea privată au fost înlăturate şi s-a făurit unitatea ei multilaterală, politică, economică şi social-ideologică. În aceste condiţii societatea socialistă acţionează ca un tot pe baza unui plan elaborat raţional în vederea realizării obiectivelor fundamentale alese şi voite de întregul popor. Aşadar, conducerea socială va avea ca obiect societatea în ansamblul ei, care, în aceste condiţii, pe baza relaţiilor socialiste de producţie, constituie un sistem social cu un înalt grad de integrare, de „sinteză socială”. Datorită acestui grad de sinteză, cerinţele obiective ale dezvoltării social-economice îşi pierd caracterul de forţe străine coercitive şi iau forma unor deziderate însuşite în mod conştient şi înscrise ca ţeluri deliberate în cadrul unor programe de acţiune ale societăţii în întregul ei. Se conturează astfel posibilitatea reală ca folosirea colectivă de către producătorii asociaţi a pîrghiilor dezvoltării să transforme forţele sociale din stăpîni demonici în servitori docili, puşi să lucreze potrivit naturii lor şi naturii umane [4]. Dar, aşa cum ne arată evoluţia istoriei, această posibilitate nu se transformă în realitate doar ca urmare a schimbării formei de proprietate asupra mijloacelor de producţie. Dacă revoluţia socialistă s-ar opri aici, îmbunătăţirea imediată care ar rezulta ar fi de scurtă durată şi ar proveni numai din desfiinţarea profiturilor parazitare. Semnificaţia majoră a socializării mijloacelor de producţie rezidă în crearea condiţiilor obiective necesare organizării raţionale a întregii vieţi sociale şi întemeierii ştiinţifice a conducerii societăţii în ansamblul ei. Fructificarea potenţelor socialismului depinde de modul în care vor fi rezolvate mai multe obiective indisolubil legate între ele şi care se referă la sfera activităţii de conducere.

Un obiectiv major al cercetării ştiinţifice constă în abordarea ştiinţei conducerii societăţii în concordanţă cu procesele caracteristice socia-

---

[3] K. Marx, *Gründrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, p. 231.

[4] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. (a 3-a, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1955, p. 314.

lismului. În expunerea tovarăşului Nicolae Ceauşescu despre problema ştiinţei conducerii, găsim în legătură cu această chestiune, o precizare de importanţă principială: „În abordarea problemelor ştiinţei conducerii societăţii este de aceea necesar să avem permanent în vedere deosebirile determinate de caracterul orînduirii sociale, de particularităţile relaţiilor de producţie. Fără îndoială, există şi legităţi generale care, într-o formă sau alta, acţionează în toate orînduirile, păstrîndu-şi valabilitatea şi în socialism; aceste legităţi exprimă unele trăsături şi cerinţe comune ale organizării şi conducerii vieţii sociale. Dar chiar şi acestea suferă schimbări în funcţie de condiţiile concrete date. Ele capătă forme şi modalităţi deosebite de manifestare în raport cu dezvoltarea forţelor şi relaţiilor de producţie, a ştiinţei şi culturii, cu progresul general al societăţii" [5].

Ştiinţa conducerii societăţii socialiste constituie astfel o nouă etapă în dezvoltarea cunoştinţelor despre conducere. Formarea conceptelor şi stabilirea principiilor ei răspund simultan unor tendinţe noi care îşi croiesc drum pe plan mondial şi totodată unor solicitări concrete ale societăţii socialiste. În momentul de faţă, pe plan mondial, în ţările puternic dezvoltate industrial, procesul de acumulare a cunoştinţelor despre conducere, creşterea complexităţii proceselor social-economice, înmulţirea interdependenţelor dintre diferitele aspecte sociale generează încercări de a construi *o teorie generală a conducerii*. Ele sînt facilitate şi de modificările profunde care au avut loc în domeniul tehnicii şi al mijloacelor de investigare ştiinţifică, modificări care permit conducerii sociale să abordeze cu eficacitate sporită problemele majore şi complexe ale dezvoltării societăţii. Dealtfel, intervenţia calculatoarelor în practica conducerii, succesele obţinute în studiul marilor sisteme, progresele realizate în domeniul comunicaţiilor oferă premise neîntîlnite în trecut pentru reexaminarea conceptelor şi a principiilor conducerii în perspectiva elaborării unei teorii generale capabile să cuprindă complexitatea relaţiilor ce se stabilesc între procesele tehnice, economice, sociale şi politice-ideologice. Soluţiile elaborate în ţările capitaliste dezvoltate tehnologic corespund condiţiilor proprii proprietăţii private şi concurenţei.

Specificul ştiinţei conducerii societăţii socialiste îşi găseşte expresia în utilizarea cuceririlor noi ale ştiinţei şi tehnicii, a metodelor de analiză şi decizie în corelaţie cu natura unitară politică, economică, socială şi ideologică a societăţii socialiste. Elementele inedite sînt puse în evidenţă de principiile de bază ale conducerii socialiste. Expunerea sintetică a acestor principii făcută de tovarăşul Nicolae Ceauşescu în cadrul colocviului privind problemele ştiinţei conducerii societăţii, se referă la: 1) necesitatea asigurării participării tuturor oamenilor muncii la conducere; 2) înfăptuirea conducerii unitare a întregii activităţi economice-sociale; 3) aplicarea creatoare a centralismului democratic în funcţie de condiţiile concrete şi de etapa de dezvoltare a socialismului; 4) ridicarea continuă a bunăstării materiale a poporului; 5) realizarea unei corelaţii armonioase între politica internă şi externă a partidului şi a statului. Prin conţinutul ei, ştiinţa conducerii societăţii socialiste permite exercitarea la un nivel mai înalt a rolului conducător al partidului în dezvoltarea tuturor laturilor vieţii sociale.

---

[5] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 11.

Înfăptuirea practică a socialismului fiind opera vie a poporului în anumite condiții istorice de clasă, politice, economice și social-ideologice, care diferă de la o țară la alta, știința conducerii societății socialiste nu poate fi concepută ca o colecție de „rețete" sociale bune în orice condiții. Cunoașterea principiilor acestei științe trebuie să stimuleze activitatea creatoare în domeniul conducerii, să ajute la găsirea unor căi noi de soluționare a problemelor dezvoltării, să faciliteze aplicarea principiilor generale ale marxism-leninismului la realitățile concrete din țara noastră.

În ansamblul său, acest efort multilteral are o finalitate practică bine precizată, vizînd perfecționarea sistemului conducerii la toate nivelele de acțiune socială. Măsurile preconizate în domeniul conducerii politice, al practicii administrative și în îmbunătățirea activității organismelor obștești, necesită o profundă fundamentare teoretică în raport cu bazele marxism-leninismului, iar cuceririle științei contemporane trebuie elaborate în concordanță cu cerințele etapei de dezvoltare în care a intrat societatea românească.

Într-un spirit prospectiv, Partidul Comunist Român caută să desprindă la timp tendințele care își croiesc drum și să limiteze efectele negative ale spontaneității și ale tatonărilor empirice, conferind științei conducerii un rol esențial în formarea conștientă a viitorului social al țării noastre.

★

Știința conducerii socialiste este o disciplină în curs de formare, cu individualitatea ei și avînd raporturi complexe cu ansamblul cunoașterii contemporane. În legătură cu precizarea acestei individualități, remarcăm că astăzi întîmpinăm dificultăți tot mai mari în încercarea de a defini „obiectul" diverselor științe. Se consideră chiar că în etapa actuală de dezvoltare a cunoașterii acest efort a pierdut din însemnătate, datorită amplificării interdependențelor dintre științe, genezei științelor de graniță și necesității tot mai stringente de a aborda „obiectul" cunoașterii într-o manieră interdisciplinară. Fără a încerca să rezolvăm acum această problemă, considerăm că se poate ajunge la un rezultat satisfăcător punînd în evidență problematica unei științe. Corpul distinct de cunoștințe proprii științei conducerii societății socialiste se formează printr-un efort multidisciplinar, care antrenează contribuția unui mare număr de ramuri ale cunoașterii contemporane: filozofia, sociologia, psihologia, științele politice, matematica, cibernetica, ingineria socială etc. Întrucît funcția de conducere este un atribut al puterii politice, considerăm că *știința conducerii societății se inserează în rîndul disciplinelor politice*, al științelor care abordează politicul în diversele sale laturi și ipostaze. În sprijinul acestei idei pledează faptul cunoscut că decizia socială, ca act esențial al conducerii societății, constituie terenul unor opțiuni politice. În consecință, abordarea problematicii științei conducerii se face în dependență de conținutul și de finalitatea conducerii sociale.

Pentru a rămîne pe terenul cercetării științifice trebuie să găsim răspunsul la următoarele întrebări: Ce clase dețin puterea în numele căreia se exercită conducerea? În ce constă finalitatea de clasă a conducerii? Care este suportul social, de clasă al puterii? și așa mai departe. Legătura strînsă cu disciplinele politice nu anulează individualitatea științei conducerii societății. Amploarea problemelor pe care le rezolvă știința con-

ducerii pledează pentru emanciparea ei ca ştiinţă de sine stătătoare în sistemul disciplinelor politice. În timp ce ştiinţa politică actuală studiază modalităţile de exercitare a puterii, doctrinele politice, forţele politice şi instituţiile politice propriu-zise, analiza procesului de conducere a societăţii *stricto sensu* revine ştiinţei conducerii. Desigur, între „faptul politic" şi „faptul de conducere socială" este greu de trasat cu rigoare o linie de demarcaţie, astfel încît se justifică şi autonomia fiecărei discipline, dar totodată apar şi multiple posibilităţi de întrepătrundere. Ştiinţa conducerii societăţii socialiste se delimitează de alte discipline prin : 1) abordarea conducerii unitare a întregii vieţi sociale ; 2) cuprinderea tuturor domeniilor şi a sectoarelor de activitate ; 3) cercetarea complexităţii şi a interdependenţei diferitelor sectoare şi domenii ale vieţii economice-sociale. Ştiinţa conducerii societăţii socialiste, prin sfera sa de preocupări mult mai cuprinzătoare, depăşeşte limitele ştiinţei conducerii activităţii economice în cadrul unei întreprinderi. Fiind ştiinţa conducerii ansamblului vieţii sociale, ea îşi propune să cuprindă într-o concepţie unitară resursele materiale şi umane ale societăţii, să analizeze sistemul de conducere adecvat ţelurilor socialiste, să soluţioneze problemele legate de exercitarea funcţiilor de conducere (previziune, planificare, control etc.) în perspectiva realizării idealului comunist.

Pătrunzînd în structura interioară a acestei ştiinţe, vom desfăşura problematica ei într-o ordine relativă, care poate fi, dealtfel, modificată în funcţie de alte criterii de analiză. Ceea ce urmărim este doar să schiţăm principalele direcţii de cercetare. În concordanţă cu acest scop, considerăm că *în sfera de preocupări a ştiinţei conducerii societăţii* a rintra următoarele :

I. *Procesul conducerii sociale ca obiect de cercetare ştiinţifică :* conducerea empirică şi conducerea ştiinţifică a vieţii sociale ; etapele elaborării ştiinţei conducerii ; specificul ştiinţei conducerii societăţii socialiste ; implicaţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnice pentru ştiinţa conducerii societăţii ; dezvoltarea şi aplicarea ştiinţei conducerii în funcţie de condiţiile istorice, de clasă, geografice, naţionale în care se construieşte socialismul ; conducerea ştiinţifică a societăţii în perspectiva înfăptuirii idealului comunist.

II. *Fundamentele ştiinţei conducerii societăţii socialiste :* abordarea problemelor conducerii societăţii prin prisma teoriei marxiste a sistemelor şi a cercetărilor contemporane în domeniul sistemelor ; procesul conducerii şi specificul determinismului social ; obiectiv şi subiectiv în conducerea social-politică ; centralismul democratic, principiu fundamental de organizare şi de conducere a vieţii sociale în socialism ; corelarea politicii interne şi externe.

III. *Metode moderne de analiză şi decizie :* analiza situaţiei sociale (metode de diagnoză) ; metodologia cercetării viitorilor sociali ; modelare şi simulare în pregătirea deciziei ; problemele specifice utilizării experimentului social ; informaţia în procesul conducerii (metode de evidenţă, urmărire şi control) ; sisteme informaţionale în serviciul conducerii economice-sociale ; elaborarea şi selecţia indicatorilor sociali.

IV. *Geneza deciziei social-politice* : etapele elaborării deciziilor social-politice ; teoria deciziei cu aplicarea la viaţa socială ; criterii de eficienţă

şi rolul valorilor în adoptarea deciziei social-politice; participarea maselor la pregătirea şi la adoptarea deciziilor sociale.

V. *Conducere, execuţie şi control:* comunicarea deciziei; procesul comunicaţiei sociale în realizarea deciziei social-politice; coordonarea activităţilor; proiecte şi programe de dezvoltare socială; planificarea economică-socială; organizarea îndeplinirii hotărîrilor; evidenţă şi dirijare operativă; controlul realizării deciziei social-politice; controlul social; participarea maselor la exercitarea controlului; principii, metode şi tehnici de control.

VI. *Organizarea în conducerea social-politică:* elemente de teorie a organizării cu aplicaţie în conducerea social-politică; sistemul conducerii vieţii politice şi economice-sociale (partidul comunist, statul, organizaţiile de masă); perfecţionarea structurilor organizatorice; eficienţa organizării la diferite nivele de acţiune socială; metode şi tehnici de organizare raţională; modificarea structurilor organizatorice în perspectiva dezvoltării democraţiei socialiste; deformările birocratice şi căile înlăturării acestora.

VII. *Stilul conducerii:* principiul conducerii colective; munca cu oamenii în procesul conducerii; probleme specifice de organizare a locului de muncă; creativitate şi responsabilitate în conducerea social-politică; metode şi tehnici de stimulare a creativităţii; rutină şi iniţiativă în procesul conducerii sociale.

VIII. *Selecţionarea, formarea, perfecţionarea şi promovarea cadrelor:* exigenţe actuale în promovarea cadrelor; orientări moderne în pregătirea cadrelor de conducere socială; strategia integralistă în pregătirea conducătorilor sociali; aprecierea şi promovarea cadrelor; criterii şi tehnici de apreciere ştiinţifică a cadrelor; programul iniţiat de P.C.R. pentru ridicarea calificării cadrelor în toate domeniile de activitate.

IX. *Etica conducerii social-politice:* personalitatea conducătorului din punctul de vedere al eticii comuniste; exigenţele P.C.R. privind profilul moral-politic al cadrelor; elementele unei deontologii a activităţii de conducere în socialism.

X. *Conducerea principalelor domenii de activitate:* analiza concretă a politicii diverselor domenii; probleme actuale ale politicii demografice; preocupări contemporane de politică ecologică; perspectivele urbanizării; politica sanitară; direcţii ale evoluţiei şi perfecţionarea învăţămîntului; conducerea activităţii ştiinţifice.

Aria problematică a ştiinţei conducerii acoperă toate aspectele vieţii sociale, solicitînd un important efort de cercetare. Categoriile şi legile acestei ştiinţe se vor referi la ceea ce este general în procesul conducerii unitare a întregii vieţi sociale pe terenul relaţiilor de producţie socialiste. În concordanţă cu dialectica istoriei, conţinutul lor se va îmbogăţi treptat pe măsura dezvoltării generale a cunoaşterii şi pe măsura maturizării relaţiilor sociale, a evoluţiei societăţii spre comunism.

★

Ştiinţa conducerii societăţii se constituie ca o disciplină unitară, coerentă în strînsă legătură cu contextul social-politic al activităţii de conducere în socialism. Un asemenea ţel nu poate fi atins prin simpla alăturare a ceea ce a obţinut informatica, matematica modernă, sociologia, psihologia şi alte discipline. Va fi necesar un efort însemnat de subsumare a tot ceea ce oferă conducerii sociale ştiinţa contemporană în

jurul unei idei de bază : conducerea eficientă a proceselor sociale caracteristice socialismului. Rezultatul la care ajungem apare sub forma unui sistem de cunoştinţe sudate organic cu privire la toate laturile, nivelurile şi momentele conducerii vieţii politice, sociale, economice şi ideologice a societăţii socialiste în ansamblul ei, ca un tot.

Cadrul conceptual al noii ştiinţe şi aparatul metodologic se construiesc deci printr-un efort interdisciplinar. Din acest punct de vedere, problemele conducerii sociale sînt locul de confluenţă aproape al tuturor cunoştinţelor obţinute în ştiinţele sociale şi nu numai în cele sociale. În rezolvarea chestiunilor concrete de conducere intervin cunoştinţele din ştiinţele materiei nevii (aspecte tehnice), din ştiinţele umane (sociologie, psihologie etc.) sau din ştiinţele logice-matematice (modelare, teoria informaţiei etc.). Această situaţie ne oferă prilejul de a reflecta asupra semnificaţiei cercetării interdisciplinare.

Ştiinţa conducerii societăţii socialiste nu poate rezulta dintr-un fragment de sociologie, dintr-un fragment de matematică şi aşa mai departe. Totodată, ştiinţa conducerii nu trebuie deformată prin prisma specialităţii cercetătorului şi transformată astfel fie într-o disciplină sociologică, fie într-una psihologică, logică-matematică sau juridică. Istoria formării cunoştinţelor de ştiinţă a conducerii în ţările capitaliste ne oferă în această privinţă un tablou semnificativ. Întrucît în analiza problemelor conducerii intervin cercetători cu profile de specialitate deosebite, s-a manifestat şi tendinţa de a orienta evoluţia cercetării spre domeniul propriu de specialitate. Economiştii, sociologii, statisticienii, psihologii şi inginerii au adus, odată cu bagajul lor de cunoştinţe, şi ,,optica'' proprie asupra problematicii conducerii. În consecinţă, au apărut tendinţa de deformare a conţinutului ştiinţei conducerii prin prisma specialităţii şi de identificare a teoriei conducerii cu o disciplină socială particulară. De asemenea, au apărut mişcări centrifuge care au întîrziat închegarea unei teorii generale a conducerii şi au sporit dificultăţile semantice. Profesorul Harold Koontz a calificat această situaţie caracteristică cercetării din ţările capitaliste drept ,,o junglă de abordări şi de persoane care abordează teoria conducerii'' [6].

O reconsiderare critică a drumului parcurs de cercetare în domeniul conducerii ne obligă să facem o deosebire între ştiinţa conducerii şi disciplinele care au contribuit la constituirea ei. Multe dintre cunoştinţele obţinute de economişti, sociologi, psihologi etc. în forma lor iniţială sînt mai degrabă utile domeniului în care s-au cristalizat decît în domeniul special al conducerii. Studiile sociologice, motivaţiile filozofice, analizele psihologice, rezultatele politologiei şi mijloacele matematicii nu pot acoperi în întregime prin ele însele problematica conducerii societăţii socialiste, ale conducerii sociale. Considerăm că efortul interdisciplinar presupune elaborarea cadrului conceptual şi metodologic al ştiinţei conducerii societăţii socialiste prin sinteze succesive, într-o viziune originală, unitară, coerentă şi pertinentă a celor mai noi cuceriri ştiinţifice. Cele mai multe dintre cunoştinţele obţinute în ştiinţa modernă în legătură cu procesul conducerii trebuie reelaborate, modificate şi regîndite într-un fel nou

[2] Harold Koontz, *The management theory jungle*, în ,,Journal of the Academy of Management'', vol. 4, 1961, nr. 3.

spre a deveni materie adecvată pentru constituirea științei conducerii societății socialiste.

În această viziune interpretăm și raporturile ce se stabilesc între sociologie și știința conducerii societății socialiste. După părerea noastră, contribuția sociologiei la elaborarea cunoștințelor științifice privind conducerea societății se manifestă cel puțin pe trei planuri : 1) în abordarea problemelor teoretice-metodologice generale ; 2) în cercetarea concretă a mediului „intern" și „extern" al conducerii sociale ; 3) în efortul interdisciplinar de constituire a fondului specific de concepte, legi și principii de conducere socială. Este știut că, în dependență de natura și de rolul social al diferitelor clase, grupări și forțe politice dintr-o societate, se promovează anumite concepții filozofice, sociologice, juridice și politice despre conducerea societății. Prezentarea punctului de vedere marxist în această chestiune presupune critica concepțiilor sociologice contemporane despre dezvoltare socială, planificare și programare socială, despre acțiunea socială și alte aspecte. Dînd un sens dialectic criticii, vom înțelege prin aceasta o operație contradictorie de selectare a ideilor noi din domeniul științelor sociale și respingerea argumentată a ideologiilor care exprimă poziții de clasă retrograde. În acest sens, critica de către sociologia marxistă a teoriei societății postindustriale sau a teoriei convergenței sistemelor sociale constituie un prilej pentru elucidarea bazelor teoretice ale conducerii sociale.

Un cîmp vast de acțiune pentru sociologie îl reprezintă cercetarea concretă, care are importante resurse pentru elucidarea problemelor care ne interesează. Sociologia permite trecerea de la studiul general al factorilor social-politici la cercetarea „ecologiei" acțiunii de conducere. Conducerea socială se realizează întotdeauna într-un mediu social concret, în cadrul unei țesături de relații umane cu o anumită configurație. K. Marx arată că în cunoașterea evenimentelor sociale trebuie să studiem acțiunea concretă a legităților generale, condițiile empirice ale funcționării și dezvoltării sistemelor sociale, întrucît aceeași bază economică — aceeași din punctul de vedere al condițiilor principale — să poată prezenta în manifestarea ei, datorită nenumăratelor și diverselor împrejurări empirice, condiții naturale, relații de rasă, influențe istorice care acționează din afară etc., nesfîrșite variații și gradații, care nu pot fi înțelese decît cu ajutorul analizei acestor împrejurări empirice date" [7].

Sociologia este chemată să studieze această diversitate de „împrejurări empirice" în care acționează legile generale, inclusiv cele proprii conducerii sociale. Cercetările sociologice concrete permit dezvăluirea anatomiei și fiziologiei sistemului social, a legăturilor structural-funcționale proprii lui, diversitatea de manifestare a proceselor sociale și contradicțiile concrete, care sînt toate implicate în funcționarea unui sistem de conducere. Cercetările sociologice devin astfel utile în proiectarea sistemelor concrete de conducere și în multiplele situații care vizează raporturi umane concrete. Gradul de generalizare atins de sociologia marxistă permite plasarea oricărui studiu asupra unei „fracțiuni" din activitatea de conducere socială în cadrul „întregului" social. Efectele sînt multiple. Prin stabilirea acestei conexiuni se dezvăluie relații care altfel ar fi ascunse, dezvăluindu-se ra-

[7] K. Marx și F. Engels, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a București, Edit. politică, 1955, p. 745.

porturi şi semnificaţii sociale, politice, ideologice şi de altă natură. Cu toate acestea, sociologia nu se substituie ştiinţei conducerii, întrucît ea este preocupată să cerceteze interrelaţia fenomenelor sociale la diferite nivele de integrare socială. Pe acest plan se pot declanşa cercetări privind aspectele sociologice ale conducerii sociale, cercetări ale relaţiilor umane într-o colectivitate, într-o situaţie dată de conducere sau raporturile din cadrul unui grup de conducere etc. Sociologia conducerii, sociologia relaţiilor umane, sociologia activităţii industriale şi alte ramuri al sociologiei contemporane aduc un important aport la înţelegerea mecanismelor conducerii sociale.

Sociologia are însă un aport substanţial la elaborarea nucleului de concepte al ştiinţei conducerii şi la constituirea ansamblului de metode şi tehnici de cercetare. Probabil, pe primul plan al acestui gen de contribuţie se află studiul sistemelor sociale, definirea problemelor sociale, analiza indicatorilor şi elaborarea criteriilor de selecţie a indicatorilor sociali. Pe această cale interdisciplinară se constituie cunoştinţe care ies din sfera sociologică propriu-zisă, devenind componente ale noii ştiinţe. În acelaşi mod, sociologia contribuie la elaborarea unei metodologii interdisciplinare necesare diagnozei şi prognozei sociale, la formarea metodelor şi a tehnicilor de cercetare la nivel macro- şi microsocial în serviciul conducerii. De pildă, în problema-cheie a conducerii — problema deciziei sociale — intervin metode specifice de culegere şi de prelucrare a informaţiei, care presupun elaborarea unui set de indicatori sociali pertinenţi şi a unor reguli stricte de manipulare. O pondere însemnată au şi mijloacele de comunicare socială, mai ales în eficacitatea actelor de conducere. Analiza sociologică a sistemelor şi a canalelor de comunicaţie, analiza reţelelor formale şi informale constituie căi de îmbogăţire a fondului de cunoştinţe proprii ştiinţei conducerii.

În afară de aceste aspecte preponderent metodologice şi tehnice, intervin şi probleme specifice colectivităţilor umane, cum ar fi cele privitoare la coeziunea grupelor sociale, raporturile socioafective din cadrul microcolectivităţilor, valorile socioprofesionale, aspectele de promovare socială şi altele.

Spectrul problemelor concrete în care sociologia poate interveni cu eficacitate poate fi mult mai larg desfăşurat. Dar în locul unui inventar de probleme preferăm să avansăm ideea unei colaborări interdisciplinare extrem de necesare între sociologie şi ştiinţa conducerii societăţii, în cadrul căreia fiecare dintre ele, fără a-şi pierde identitatea, se pot îmbogăţi reciproc.

★

Dezbaterea problemelor elaborării şi dezvoltării ştiinţei conducerii societăţii socialiste constituie un fapt pozitiv care exprimă în mod convingător preocuparea P.C.R. pentru îmbunătăţirea generală a activităţii de conducere în cadrul procesului de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Iniţiativa luată în acest sens se concretizează prin programe de cercetare şi printr-o amplă acţiune de ridicare a calificării cadrelor de conducere şi a masei largi de oameni ai muncii în spiritul hotărîrilor plenarei C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971 cu privire la ridicarea nivelului general de cunoaştere. În spiritul acestor măsuri, în cadrul Academiei

„Ștefan Gheorghiu" s-a constituit în octombrie 1971 un centru de studii pentru problemele conducerii societății socialiste, sub conducerea prof. univ. Miron Constantinescu. La lucrările centrului participă activiști de partid și de stat, cercetători științifici, cadre didactice și experți. Abordînd problemele conducerii sociale în cadrul unei activități interdisciplinare, colectivul centrului, format din filozofi, politologi, specialiști în problemele construcției de partid și de stat, sociologi, psihologi, experți în automatică și cibernetică, matematicieni specializați în studiul problemelor sociale, elaborează în plenare și în grupe de lucru materialul teoretic și aplicativ necesar introducerii în procesul de învățămînt al noii discipline.

Modalitatea de organizare a acestui centru, la a cărui activitate participă și cercetători din cadrul Institutului de filozofie al Academiei de Științe Sociale și Politice, metodele de lucru folosite și finalitatea practică a dezbaterilor sînt tot atîtea încercări de a aborda într-un mod novator problemele unei noi științe. Prin inițiativa manifestată, colectivul a stabilit o prioritate de cercetare în știința socială românească și care sperăm că se va concretiza în rezultate valoroase pentru teoria și practica societății socialiste multilateral dezvoltate.

ROLUL CONDUCĂTOR AL CLASEI MUNCITOARE ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ

DE

RADU FLORIAN

Una din descoperirile fundamentale ale analizei întreprinse de teoria socialismului ştiinţific asupra societăţii capitaliste este aceea a rolului istoric al proletariatului în făurirea sensului contemporan al istoriei.

Însemnătatea deosebită a acestei idei este dublă: pe de o parte, a dezvăluit o componentă fundamentală a determinismului social, iar pe de altă parte o trăsătură primordială a determinismului orînduirii capitaliste. Într-adevăr, rolul primordial al relaţiilor economice în funcţionalitatea globală a unei orînduiri se realizează numai prin intermediul relaţiilor de clasă, care sînt, de altfel, produsul nemijlocit al celor dintîi. Acţiunea claselor sociale, rezultată din poziţia şi din interesele lor, din modul în care se repercutează asupra lor funcţionalitatea economiei, este aceea prin care se realizează necesitatea economică dintr-o orînduire, cerinţele rezolvării sau depăşirii contradicţiilor ei.

Proletariatul reprezintă, — au evidenţiat Marx şi Engels încă din primele lor lucrări — forţa socială interesată să pună capăt fenomenelor nefuncţionale ale economiei şi societăţii capitaliste, contradicţiilor care le generează pe acestea, să făurească o nouă orînduire socială. Referindu-se la această particularitate fundamentală a clasei muncitoare, Marx şi Engels scriau încă în *Sfînta familie*: „Dacă autorii socialişti atribuie proletariatului acest rol istoric mondial, ei n-o fac nicidecum pentru că ar considera... că proletarii *sînt nişte zei*" [1]. Cu alte cuvinte, nu este vorba în nici un fel de vreo înţelegere mesianică a poziţiei şi a rolului clasei muncitoare. Rezultă, în acelaşi timp, implicit, din rîndurile citate, că particularitatea enunţată a clasei muncitoare se dezvăluie numai din analiza trăsăturilor ei obiective şi subiective.

Rolul istoric al proletariatului în făurirea sensului istoriei contemporane nu este automat şi inevitabil, ci, fiind determinat de unitatea unor

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 2, ed a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 40.

Rev. filoz., 19, 7, p. 867–878, Bucureşti, 1972

trăsături obiective şi subiective ale lui, este produsul unei îndelungate activităţi social-politice.

Printre aceste *trăsături obiective ale proletariatului* se situează în primul rînd *poziţia sa economică de clasă lipsită de orice proprietate privată asupra mijloacelor de producţie* şi, ca atare, exploatată de capital. Deşi proletariatul este principalul agent productiv în economia capitalistă, el nu are nici un fel de drept de proprietate asupra bunurilor, nici un rol în organizarea şi conducerea procesului de producţie. Poziţia economică, obiectivă a proletariatului este deci opusă celei a burgheziei, a cărei existenţă de clasă implică exploatarea, stîrbirea intereselor celui dintîi. Sînt şi astăzi pe deplin valabile în capitalism cuvintele lui Marx şi Engels din *Manifestul Partidului Comunist* despre proletari „... care nu trăiesc decît atîta vreme cît găsesc de lucru şi care găsesc de lucru numai atîta vreme cît munca lor sporeşte capitalul. Aceşti muncitori, care sînt siliţi să se vîndă cu bucata, sînt o marfă ca oricare alt articol din comerţ şi prin urmare sînt supuşi deopotrivă tuturor vicisitudinilor concurenţei, tuturor oscilaţiilor pieţei" [2].

Ca agent productiv, *proletariatul este indisolubil legat*, întotdeauna, *de mînuirea celor mai moderne mijloace de producţie*. Această particularitate a proletariatului se confirmă pe deplin şi în condiţiile mutaţiei pe care o constituie revoluţia ştiinţifică şi tehnică. Noile ramuri şi subramuri ale industriei, generate de actualul stadiu de desfăşurare a revoluţiei ştiinţifice şi tehnice, atrag după sine formarea unor noi subgrupuri ale proletariatului, cu aceeaşi poziţie economică ca aceea a subgrupurilor sale socioprofesionale existente anterior. Pe baza temeiului enunţat, Marx şi Engels scriau că „celelalte clase decad şi pier odată cu dezvoltarea marii industrii; proletariatul, dimpotrivă, este propriul ei produs" [3].

O trăsătură obiectivă a proletariatului este şi aceea că *condiţiile sale de muncă facilitează organizarea lui ca clasă*. „... O dată cu dezvoltarea industriei, proletariatul creşte nu numai ca număr; el este concentrat în mase tot mai mari, forţa lui sporeşte, şi el simte tot mai mult acest lucru [4]. Capitalismul creează şi mijloacele care favorizează organizarea şi unirea proletariatului pe scară naţională. Ea „este înlesnită prin mijloacele de comunicaţie tot mai numeroase, create de marea industrie, care stabilesc legături între muncitorii din diferite localităţi. Această legătură e suficientă pentru ca numeroasele lupte locale, care au pretutindeni acelaşi caracter, să fie centralizate într-o luptă naţională, într-o luptă de clasă [5]".

De asemenea, o altă caracteristică obiectivă a proletariatului, de ordin politic, este aceea de *clasă dominată, asuprită, împiedicată să participe la conducerea societăţii*.

Poziţia sa obiectivă de clasă exploatată şi dominată, mecanismul funcţional al economiei capitaliste determină ca lupta proletariatului împotriva burgheziei să înceapă în diferite forme de la primii paşi ai organizării sale.

Trebuie însă remarcat că amintitele trăsături obiective, economice şi politice, nu generează de la sine rolul revoluţionar al proletariatului,

---

[2] Idem, *Opere*, vol. 4, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 472.
[3] *Ibidem*, p. 475.
[4] *Ibidem*, p. 474.
[5] *Ibidem*.

lupta sa consecventă şi radicală pentru desfiinţarea capitalismului şi făurirea socialismului. Acest rol se conturează numai în măsura în care proletariatul îşi sesizează şi-şi formulează interesele sale ca clasă revoluţionară.

Interesele unui grup social nu se identifică, aşa cum se consideră adesea, cu poziţia economică a grupului social dat. Ele se formează prin *conştientizarea poziţiei eonomice a grupului*, ceea ce se poate realiza în funcţie şi pe fundalul a diferite doctrine, conştiinţe teoretice.

Proletariatul devine şi acţionează ca o clasă revoluţionară, întrucît îşi subiectivizează poziţia economică, îşi formulează interesele pe temeiul şi pe terenul gîndirii marxiste, întrucît, altfel spus, îşi formează o conştiinţă socialistă marxistă. Numai în acest fel el surprinde faptul că interesele sale fundamentale implică lichidarea poziţiei sale de clasă exploatată şi dominată, ceea ce echivalează cu desfiinţarea societăţii capitaliste şi făurirea socialismului, a oricăror forme de alienare umană. Fără o astfel de conştiinţă socialistă marxistă, proletariatul îşi poate restrînge sfera intereselor şi a revendicărilor la obţinerea unor reforme în cadrul capitalismului, la reforme care nu lichidează poziţia sa de clasă exploatată şi dominată.

După cum se ştie, poziţia economică a proletariatului este aceeaşi în toate ţările capitaliste, şi nici n-ar putea să fie altfel, ea fiind o componentă a relaţiei de capital. Cu toate acestea, există ţări capitaliste în care proletariatul nu acţionează decît în parte pe baza unei platforme elaborate pe temeiul conştiinţei socialiste revoluţionare şi tocmai de aceea nu reprezintă încă o forţă social-politică total independentă. Astfel de situaţii au fost favorizate de cauze variate, printre care trebuie menţionată şi aceea că locul dominant al unor societăţi în cadrul sistemului capitalist mondial s-a răsfrînt şi în posibilitatea proletariatului de a cuceri un nivel de trai relativ mai ridicat faţă de acela din alte ţări, ceea ce a alimentat influenţa ideologiei burgheze asupra lui, iluzii reformiste.

Experienţa istoriei validează afirmaţia leninistă că nu există mişcare revoluţionară fără teorie revoluţionară.

Este de observat că numai pe baza conştiinţei sale revoluţionare proletariatul ajunge să-şi surprindă, să-şi cunoască trăsătura fundamentală că eliberarea sa economică, socială şi politică implică emanciparea întregii societăţi de orice formă de exploatare şi asuprire. Proletariatul este unica clasă din istorie căreia îi este proprie această caracteristică, ceea ce face din el exponentul cel mai consecvent şi radical al edificării socialismului, al progresului social. Interesele revoluţionare ale proletariatului exprimă cerinţele direcţiei dezvoltării societăţii capitaliste, ale sensului socialist al istoriei umane.

„... Pentru că — scriau Marx şi Engels — în condiţiile de viaţă ale proletariatului sînt întrunite toate condiţiile de viaţă ale societăţii actuale, ajunse la punctul culminant al inumanului;... el nu se poate elibera pe sine fără a desfiinţa propriile sale condiţii de viaţă. El nu poate desfiinţa propriile sale condiţii de viaţă fără a desfiinţa *toate* condiţiile inumane de viaţă ale societăţii actuale...” [6]. Aceeaşi idee o regăsim şi

[6] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 2, p. 40.

în textul care precizează că „proletarii n-au nimic propriu de ocrotit; ei au de nimicit tot ce pînă acum ocrotea și asigura proprietatea privată... Mișcarea proletară este mișcarea independentă a imensei majorități, în interesul imensei majorități" [7].

Tocmai de aceea proletariatul este, de altfel, singura clasă din istorie care nu urmărește să-și permanentizeze dominația sa de clasă. El exercită conducerea politică a societății socialiste în colaborare cu celelalte clase de oameni ai muncii, considerînd puterea sa politică numai ca un instrument al creării condițiilor pentru desființarea claselor, al dominației politice, al construcției societății comuniste.

Ideea rolului conducător al clasei muncitoare în făurirea sensului istoriei contemporane desemnează două relații sociale: pe de o parte, aceea că ea poate deveni forța revoluționară anticapitalistă cea mai consecventă, mai radicală, întruchipînd cel mai profund cerințele desființării capitalismului și ale făuririi societății socialiste, iar pe de altă parte că ea este implicit forța socială capabilă să devină centrul de raliere al tuturor categoriilor sociale intermediare, exploatate sau dominate într-o măsură sau alta, antimonopoliste și anticapitaliste. Cu alte cuvinte, ideea rolului conducător al clasei muncitoare în procesul revoluționar anticapitalist desemnează o relație social-politică dintre proletariat și burghezie, iar o alta dintre proletariat și păturile intermediare de la orașe și sate.

Afirmarea proletariatului ca o clasă revoluționară și cu atît mai mult realizarea rolului său de forță socială conducătoare a dezvoltării sociale anticapitaliste presupune în mod obligatoriu existența partidului său revoluționar, cucerirea de către aceasta a unei influențe determinante în rîndurile lui. Numai partidul marxist, printr-o activitate îndelungată făurește o nouă conștiință, revoluționară a proletariatului, prin scoaterea sa treptată de sub influența politică și ideologică a burgheziei. După cum, numai prin desfășurarea continuă și sistematică a unor acțiuni de luptă inspirate de o politică adecvată condițiilor fiecărei societăți, care cuprinde răspunsuri la problematica ei specifică, reflectă interesele antimonopoliste și anticapitaliste ale tuturor categoriilor sociale, proletariatul devine forța socială ce atrage și polarizează păturile mijlocii, amorsează scoaterea lor de sub influența burgheziei.

Lenin scria în mod cu totul întemeiat — relevînd o condiție a transformării proletariatului în forță socială conducătoare — că „conștiința clasei muncitoare nu poate fi o conștiință cu adevărat politică dacă muncitorii nu sînt deprinși să reacționeze la *toate* cazurile de samavolnicie și asuprire, de violență și abuz, *oricare ar fi clasele* care ar avea de suferit de pe urma acestor cazuri, și totodată să reacționeze tocmai din punctul de vedere social-democrat, și nu din vreun alt punct de vedere" [8].

Rolul conducător al proletariatului se manifestă pregnant și se realizează prin închegarea alianței, a colaborării cu păturile sociale antimonopoliste, prin acțiuni care provoacă dezechilibrul (criza) regimurilor politice capitaliste, modifică, în cele din urmă, raportul forțelor de clasă în favoarea celor revoluționare.

Din toate acestea se degajă ideea că rolul său de forță conducătoare, proletariatul și-l cucerește el însuși, prin acțiuni ce determină toate celelalte

[7] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 476,

[8] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 6, București, Edit. politică, 1964, p. 67.

pături cu interese antimonopoliste și anticapitaliste să-l recunoască și să-l accepte ca atare. Politica proletariatului este deci hotărîtoare pentru înfăptuirea misiunii sale istorice.

Concludentă este, din acest punct de vedere, și experiența mișcării revoluționare din țara noastră. După cum se știe, proletariatul și-a cucerit rolul său conducător în dezvoltarea socială a României sub îndrumarea nemijlocită a Partidului Comunist Român, a cărui politică a conținut singurul răspuns adecvat pentru rezolvarea problematicii cu care era confruntată societatea românească, pentru înscrierea acesteia pe calea progresului social. Proletariatul și-a realizat misiunea sa istorică de forță socială conducătoare a procesului revoluționar prin consecvența cu care a acționat pentru salvgardarea intereselor fundamentale ale patriei, pentru doborîrea dictaturii fasciste și recucerirea independenței naționale, prin consecvența cu care a militat în vederea înfăptuirii intereselor antifeudale ale țărănimii și făurirea reformei agrare, pentru satisfacerea intereselor democratice și antimonopoliste ale celor mai largi pături de oameni ai muncii. Rolul conducător al proletariatului în dezvoltarea socială a României și-a găsit expresia în deschiderea procesului revoluționar, în făurirea alianței cu masele largi de oameni ai muncii de la orașe și sate, în cucerirea lor de partea politicii P.C.R., în doborîrea regimului burghezo-moșieresc și instaurarea statului democrat-popular, în trecerea la revoluția socialistă. Acest rol istoric al proletariatului din țara noastră a fost rezultatul maturizării sale, al atragerii în lupta revoluționară a unor largi categorii sociale de oameni ai muncii, al schimbării raportului forțelor de clasă în favoarea celor revoluționare.

Tocmai pentru că rolul conducător al proletariatului în dezvoltarea capitalismului nu este un dat automat, ce apare în mod fatal, nu poate fi exclusă posibilitatea reală ca în anumite condiții el să nu se afirme ca forță socială revoluționară. Caracterul real al acestei posibilități este confirmat de situații istorice anterioare, cît și de cele contemporane la care ne-am referit. În măsura în care astfel de situații persistă, în care proletariatul nu devine sau încetează, din diferite cauze, să fie o forță revoluționară, ele pot avea — așa cum relevă experiența dezvoltării capitalismului în secolul nostru — consecințe grave pentru acele societăți, pentru istoria lor.

În condițiile societății socialiste, rolul conducător al clasei muncitoare devine *o relație social-politică nouă*, specifică ansamblului relațiilor de clasă și politice socialiste. Ea nu numai că nu se perimează, ci capătă noi coordonate și trăsături, o nouă problematică. Funcționarea societății socialiste implică în mod indisolubil manifestarea și realizarea acestei relații.

Rolul conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă este o relație nouă, deoarece se stabilește între grupuri noi de clasă și are obiective fundamental noi față de acelea din orînduirea capitalistă, din perioada pregătirii și înfăptuirii procesului revoluționar.

În primul rînd, însuși proletariatul se transformă într-o clasă socială nouă, ca urmare a schimbării trăsăturilor lui determinante. Fiind principalul agent productiv al economiei socialiste în dezvoltare, proletariatul, dintr-o clasă lipsită de orice proprietate asupra mijloacelor de producție, devine unul dintre proprietarii colectivi, sociali ai acestora. Proprietatea

instaurată de proletariat asupra mijloacelor de producţie nu este aceea a unui grup minoritar, ci este una socială, a întregii societăţi, ceea ce revine la a afirma că el împarte dreptul de posesiune cu alte categorii de oameni ai muncii. Este primul caz al istoriei în care o clasă nu foloseşte proprietatea asupra mijloacelor de producţie pentru a le exploata pe celelalte clase, ci pentru a asigura dezvoltarea societăţii, a membrilor ei.

Totodată, proletariatul devine, în socialism, dintr-o clasă asuprită, dominată, forţa socială principală a conducerii politice a societăţii. Procesul de transformare socialistă a proletariatului include în sine şi generalizarea conştiinţei politice socialiste, dezvoltarea ei continuă.

În al doilea rînd, celelalte clase trec şi ele în procesul revoluţiei socialiste prin schimbări analoge acelora pe care le suferă proletariatul, devenind şi ele clase fundamental noi, socialiste.

Astfel, printr-un amplu proces de transformare structurală a ţărănimii, proprietară privată asupra mijloacelor de producţie, se formează clasa nouă a ţărănimii cooperatiste. Ea deţine în colectiv mijloacele de producţie, este exponenta unei forme specifice de proprietate socială, cea de grup, cooperatistă. În felul acesta, în economia socialistă, ţărănimea îşi realizează rolului ei de grup producător în indisolubilă legătură cu caracterul ei de proprietar colectiv asupra mijloacelor de producţie pe care le foloseşte, a bunurilor pe care le făureşte.

După cum, ea este o clasă nouă şi prin poziţia ei politică, de coparticipantă, alături de clasa muncitoare, la exercitarea conducerii politice a societăţii. Noua poziţie economică şi politică a ţărănimii se subiectivizează într-o conştiinţă politică nouă, socialistă. Aceasta este o condiţie obligatorie a acţiunii socialiste a ţărănimii cooperatiste.

Intelectualitatea societăţii socialiste formează o nouă categorie socială, care, spre deosebire de aceea din orînduirea capitalistă, are o poziţie omogenă şi unitară faţă de mijloacele de producţie. Ea participă la dreptul de posesiune al societăţii asupra mijloacelor de producţie, este, de altfel spus, alături de clasa muncitoare, coproprietară asupra acestora. Rolul ei activ în funcţionarea economiei, culturii, a sănătăţii publice se realizează în socialism în legătură indisolubilă cu noua ei poziţie de coproprietară asupra mijloacelor de producţie şi de coparticipantă la conducerea politică a societăţii. În sfîrşit, ca şi la celelalte clase ale societăţii socialiste, noua poziţie economică şi politică a intelectualităţii se subiectivizează în formarea noii sale conştiinţe politice socialiste.

Trăsăturile noi ale claselor orînduirii socialiste determină şi constituirea unor relaţii noi între ele. Existenţa unor determinaţii identice fundamentale generează convergenţa intereselor lor economice, social-politice şi culturale, constituirea relaţiilor de colaborare şi ajutor reciproc dintre ele sau cu o altă denumire, unitatea socială a societăţii socialiste. Întrucît funcţionarea şi progresul societăţii socialiste, îndeplinirea procesuală a scopului ei, satisfacerea revendicărilor fiecărei clase în parte pot fi atinse numai prin colaborarea cu celelalte clase ale orînduirii, unitatea lor formează forţa motrice caracteristică socialismului.

Rolul conducător al clasei muncitoare în cadrul acestor relaţii de colaborare cu celelalte clase ale orînduirii nu este manifestarea vreunei supremaţii sau a unei poziţii privilegiate, el implicînd cea mai deplină egalitate între toţi partenerii, între toate grupurile sociale. Întruchipînd

cel mai consecvent cerințele progresului social, ale făuririi socialismului și comunismului, rolul conducător al clasei muncitoare se manifestă prin imprimarea obiectivelor fundamentale ale acțiunii unitare a claselor, ale unității sociale socialiste. În ultimă instanță, *rolul conducător al clasei muncitoare constă în faptul că interesele ei de clasă, formulate de partidul comunist pe temeiul marxismului, fundamentează acțiunea tuturor celorlalte grupuri sociale.* Aceasta înseamnă că ea este implicit clasa capabilă să ia în considerare interesele specifice ale fiecărui grup social, să le armonizeze cu ale celorlalte grupuri, în funcție de posibilitățile determinate de fiecare etapă a dezvoltării societății socialiste. În acest fel, clasa muncitoare îndeplinește rolul ei de centru de raliere a celorlalte grupuri sociale în condițiile societății socialiste.

De ce continuă să fie necesară menținerea rolului conducător al clasei muncitoare în funcționalitatea societății socialiste, în care toate clasele devin socialiste? — iată o întrebare care revine cu insistență în unele lucrări contemporane asupra socialismului.

Mai întîi, deoarece în socialism se mențin diferențe între clasele sociale, cum ar fi, printre altele, acelea rezultînd din deosebirea dintre formele de proprietate proprii pozițiilor unor clase, din rolul distinct în producția valorilor materiale și a celor culturale, din nivelul lor distinct de organizare și de conștiință, din modul diferit al exprimării cerințelor dezvoltării consecvente a societății socialiste spre comunism.

În acest context, se poate observa că *clasa muncitoare*, care deține în economia socialistă, din actuala ei etapă de funcționare și dezvoltare, locul primordial în făurirea bunurilor economice, *are, datorită condițiilor sale de muncă, cel mai înalt grad de organizare și de conștiință socialistă.* Ea este principala forță socială interesată în continua modernizare a economiei, a tuturor domeniilor sociale, în revoluționarizarea procesului de muncă care va determina manifestarea deplină a superiorității istorice a societății socialiste, desființarea claselor sociale, trecerea la comunism. Fiecare etapă a devenirii societății socialiste nu este pentru clasa muncitoare decît o treaptă pe această cale, și tocmai de aceea ea este exponenta cea mai consecventă a realizării integrale a cerințelor obiective și subiective ale făuririi comunismului.

Pe de altă parte, cît timp se mențin diferențele de clasă este necesară realizarea rolului conducător al clasei muncitoare ca instrument de armonizare a intereselor diferitelor grupuri sociale, de consolidare a unității sociale socialiste. Se știe, astfel, că între clasele orînduirii socialiste există, pe fundalul convergenței de interese fundamentale, deosebiri, contradicții ce rezultă din diferențele dintre ele, din posibilitățile limitate istoric de a satisface revendicările lor. Clasa muncitoare reprezintă singurul grup social care, prin trăsăturile lui obiective și subiective, este capabil să ralieze în jurul său celelalte clase, să țină seama de interesele lor specifice, să asigure îmbinarea lor cu cerințele dezvoltării sociale, rezolvarea lor treptată.

În socialism continuă să aibă o deosebită importanță faptul că clasa muncitoare nu aspiră la eternizarea rolului său conducător, că ea este singura care poate determina ca diferențele dintre clasele sociale să nu se adîncească, care poate imprima funcționării orînduirii direcția îndreptată spre desființarea claselor.

În situația unei societăți ca cea din țara noastră, în care construirea socialismului impune lichidarea subdezvoltării economice, în care se desfășoară un amplu transfer de populație din mediul rural în cel urban, cu toate implicațiile economice, social-politice și culturale ale acesteia, crește importanța rolului conducător al clasei muncitoare ca relație social-politică. Datorită trăsăturilor sale obiective și subiective, clasa muncitoare este singura capabilă să suporte continua sa autotransformare, ca urmare a integrării noilor contingente de muncitori proveniți din mediul rural, a recalificării unor subgrupuri ale ei, unele privațiuni inerente procesului lichidării subdezvoltării economice, fără a-și altera acțiunea sa radicală și consecventă pentru socialism. După cum, ea este singurul grup social care are capacitatea de a împiedica, atît cantonarea în subdezvoltare și într-un egalitarism al penuriei, cît și sedimentarea în procesul lichidării subdezvoltării a unor contraste economice și sociale, de a iniția rezolvarea lor prin promovarea unor relații întemeiate pe egalitate socială, de a determina structura unor noi relații de muncă în toate mediile socioprofesionale.

Sub imperiul desfășurării proceselor revoluției științifice și tehnice, al apariției unor noi subgrupuri ale clasei muncitoare legate de ramurile și subramurile de avangardă ale industriei, al creșterii rolului științei și al intelectualității se subapreciază — sau chiar se neagă — uneori necesitatea și importanța contemporană a rolului conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă.

Diversificarea fizionomiei tehnice-culturale a clasei muncitoare, formarea unor subgrupuri ale ei cu o pondere mai înseamnată a activității intelectuale în procesul muncii chiar și includerea în rîndurile ei a unor intelectuali ce participă nemijlocit la producția materială, departe de a micșora rolul ei social, îl sporește, îi conferă noi trăsături.

Deși s-a format pe baza relațiilor de producție capitaliste și a mijloacelor de producție industrial mecanice, care au legat-o cu precădere de formele activității manuale, aceasta nu este un criteriu al definirii clasei muncitoare. Pentru marxism, clasa muncitoare se definește, în primul rînd, prin notele fundamentale ale poziției sale economice și, în cadrul acestora, prin rolul ei de agent productiv al valorilor economice, prin participarea ei nemijlocită la procesul producției de bunuri materiale. Acest criteriu este întru totul valabil și pentru acele subgrupuri contemporane ale clasei muncitoare care utilizează într-o pondere mai mare forme ale activității intelectuale. Prin optica acestui criteriu se poate afirma că acei intelectuali care participă nemijlocit la producția bunurilor economice — și nu numai la conducerea sau la pregătirea acestui proces — pot fi considerați ca aparținînd clasei muncitoare, avînd în vedere totodată că în actualul stadiu de dezvoltare al revoluției științifice și tehnice în general, în țara noastră în mod special, numărul lor este relativ redus.

Întrucît rolul social al clasei muncitoare rezultă din determinațiile sale, modificările interioare ale structurii sale tehnice-culturale nu-i schimbă acest rol, ci îl favorizează și îl facilitează, îi lărgesc aria de influență.

Cum se manifestă relaţia social-politică a rolului conducător al clasei muncitoare în condiţiile socialismului?

Clasa muncitoare îşi exercită rolul conducător în societatea socialistă într-o măsură covîrşitoare prin intermediul organismelor sale politice primordiale, partidul comunist şi statul socialist.

Nici nu s-ar putea altfel. O caracteristică a sistemului relaţiilor politice de la geneza lui în societatea sclavagistă este, printre altele, aceea că acţiunea socială a claselor este mediată prin intermediul organismelor care le conştientizează poziţia, le formulează interesele şi revendicările, le organizează şi le coordonează formele de activitate, adică prin intermediul instituţiilor lor politice. Această trăsătură a domeniului politic se accentuează în societăţile contemporane de mare complexitate, în cadrul lor, fie că e vorba de societatea capitalistă sau de cea socialistă, clasa conducătoare îşi poate îndeplini rolul numai prin intermediul partidelor lor politice, al organismelor puterii de stat. Aceste instituţii conduc societatea în numele unor clase sociale determinate.

Astfel, clasa muncitoare din ţara noastră îşi exprimă interesele, îşi elaborează programul ei de acţiune, stabileşte obiectivele funcţionării orînduirii socialiste prin organizaţia sa politică de avangardă, Partidul Comunist Român. Acesta îndeplineşte şi rolul de organizator şi planificator al acţiunilor şi proceselor sociale, în aşa fel încît ele să fie orientate spre realizarea obiectivelor fiecărei etape strategice a dezvoltări societăţii socialiste. De asemenea, în activitatea statului nostru socialist, care întruchipează colaborarea, alianţa în conducerea politică dintre clasele societăţii, acelaşi rol al clasei muncitoare îşi găseşte expresia în realizarea politicii partidului comunist.

Pentru a fi instrumentul principal al înfăptuirii rolului istoric al clasei muncitoare, politica unui partid comunist trebuie să reflecte cerinţele condiţiilor naţionale în care el acţionează, să reflecte cerinţele imediate, dar şi de perspectivă, ale progresului societăţii date, să fie expresia valorilor umanismului marxist şi să fie elaborată prin metode democratice.

Reducerea rolului clasei muncitoare în societatea socialistă numai la formele conducerii prin intermediul organizaţiilor ei politice, numai la formele de guvernare în numele ei nu este suficientă pentru înfăptuirea misiunii sale istorice, pentru funcţionarea corespunzătoare a societăţii socialiste. Mai mult decît atît, reducerea regimului politic socialist la guvernarea în numele clasei muncitoare conţine în sine pericolul real al ruperii organismelor politice ale orînduirii de clasa muncitoare, de celelalte clase sociale, al suprapunerii lor în raport cu societatea. Tocmai de aceea realizarea rolului conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă presupune îmbinarea indisolubilă a exercitării lui prin intermediul organizaţiilor politice care o reprezintă, care guvernează în numele ei, cu participarea nemijlocită, tot mai largă, a diferitelor colectivităţi ale clasei la procesul decizional.

„Noi concepem clasa muncitoare — arată secretarul general al Partidului Comunist Român — nu ca o masă chemată numai să realizeze hotărîrile, ci ca o clasă conducătoare, ca o clasă conştientă de rolul său istoric ... Nu se poate vorbi de socialism dacă nu luăm măsuri ca clasa

muncitoare, în numele căreia se guvernează, să-şi îndeplinească într-adevăr rolul conducător şi să participe la guvernarea societăţii " [9].

Între conducerea în numele clasei muncitoare de către organele politice ale societăţii socialiste şi participarea ei nemijlocită la guvernare există o relaţie dialectică biunivocă, a cărei nerespectare produce inerent disfuncţionalităţi în societate, în devenirea ei. Astfel, conducerea în numele clasei muncitoare poate fi adecvată numai în măsura în care se întemeiază pe voinţa exprimată a clasei, pe receptarea cerinţelor ei, pe atragerea ei nemijlocită la elaborarea deciziilor, la guvernarea societăţii. După cum participarea nemijlocită la conducerea politică a societăţii, diversificarea continuă a acestor forme şi funcţionarea lor implică permanenta conştientizare, organizare şi îndrumare a acţiunii clasei muncitoare, înfăptuită de către organizaţiile ei politice, în primul rînd de partidul ei comunist.

Politica P.C.R. de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate urmăreşte afirmarea şi dezvoltarea rolului conducător al clasei muncitoare pe cele două planuri amintite, cel al perfecţionării activităţii de conducere a organizaţiilor ei politice şi cel al lărgirii formelor de participare nemijlocită a colectivităţilor clasei muncitoare la discutarea şi elaborarea deciziilor la toate nivelele sociale.

Pentru ca conducerea societăţii socialiste în numele clasei muncitoare să se realizeze corespunzător scopului ei, să nu provoace disfuncţionalităţi, ea trebuie să se îndeplinească pe baza şi în cadrul unei democraţii socialiste în continuă dezvoltare. Preluînd conducerea politică a societăţii, clasa muncitoare stabileşte atît obiective noi de funcţionare a ei, cît şi metode noi de guvernare. Oricît de importante ar fi elementele democratice tradiţionale pe care clasa muncitoare le poate prelua, ele nu pot acoperi problematica guvernării socialiste care în numeroase privinţe este absolut nouă, ca, de pildă, în ceea ce priveşte atragerea nemijlocită a colectivităţilor de oameni ai muncii la elaborarea deciziilor. Experienţa construirii socialismului evidenţiază că de descoperirea acestor metode noi de guvernare, de aplicarea lor depinde în fapt transformarea premiselor democraţiei socialiste într-un sistem de relaţii politice coerent.

Un aspect important al realizării rolului conducător al clasei muncitoare prin intermediul organizaţiilor ei politice este acela al elaborării politicii partidului comunist pe calea unui dialog cu toate organizaţiile sociale ale oamenilor muncii, a unui dialog care îmbină cunoaşterea ştiinţifică a cerinţelor dialecticii sociale cu receptarea nevoilor claselor sociale, ale subgrupurilor acestora.

După cum un alt aspect al aceleiaşi probleme este acela al cunoaşterii reale a opiniei clasei muncitoare, a celorlalte clase şi categorii sociale despre politica promovată într-un domeniu sau altul, despre realizarea ei, satisfacerea cerinţelor economice şi culturale. Numai luarea în considerare a acestor opinii, a reacţiilor grupurilor sociale permite continua adecvare a activităţii organismelor politice. Receptivitatea la stările de spirit ale clasei muncitoare, la cerinţele ei este obligatorie pentru ca organizaţiile politice să conducă societatea în mod real în numele ei.

---

[9] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei şi al activităţii politice şi cultural-educative, 9 iulie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 42.

O însemnătate deosebită pentru dezvoltarea rolului conducător al clasei muncitoare în societatea noastră o are noua concepție a P.C.R. despre rolul organizațiilor sociale (de masă) în cadrul relațiilor politice socialiste. Aceste organizații au fost considerate timp îndelungat drept „curele de transmisie ale partidului, ceea ce a însemnat, în fapt, diminuarea considerabilă a rolului lor, transformarea lor în organe receptoare și executante. În acest fel, ele nu s-au simțit responsabile față de categoriile sociale ale căror interese trebuia să le exprime, au devenit organizații lipsite de inițiativă decizională.

Concepția la care ne referim s-a întemeiat pe ideea greșită că înfăptuirea rolului politic conducător al partidului ar implica subordonarea acestor organizații partidului. În realitate — în măsura în care nu se consideră rolul conducător al partidului ca fiind administrativ — este vorba de o relație politică prin care aceste organizații *recunosc* în partidul comunist organismul capabil să fundamenteze programul de dezvoltare a societății socialiste, să îndrume realizarea lui și tocmai de aceea recunosc și acceptă politica acestuia, militează pentru realizarea ei. Această relație se întemeiază pe ideea că toate organizațiile sociale sînt implicit politice, sînt instituții politice prin care diferite categorii de oameni ai muncii participă la conducerea societății socialiste și ca atare ele au obligația să le exprime interesele.

Este ușor de înțeles că considerarea organizațiilor sociale drept „curele de transmisie" a însemnat o limitare a rolului conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă.

Conceperea de către P.C.R. a sindicatelor, a Uniunii Tineretului Comunist, a tuturor organizațiilor sociale ca instituții social-politice de participare nemijlocită și mijlocită a clasei muncitoare, a celorlalte categorii de oameni ai muncii la conducerea politică a societății noastre socialiste reprezintă o viziune nouă asupra relațiilor politice socialiste, a funcționării lor democratice. Trăsătura principală a acestei noi viziuni este creșterea rolului organizațiilor sociale ale diferitelor categorii sociale, în primul rînd ale clasei muncitoare, în conducerea politică a societății socialiste la toate nivelele ei, pe baza respectării autonomiei lor.

În spiritul acestei noi concepții a partidului au fost constituite și instituționalizate adunările generale ale oamenilor muncii din întreprinderi, comitetele și consiliile oamenilor muncii, a fost adoptată măsura reprezentării unor organizații sociale în cadrul diferitelor centre de decizie, inclusiv în Consiliul de Miniștri, au fost lărgite atribuțiile organelor locale ale puterii de stat, ca și acelea ale organizațiilor sociale din întreprinderi și instituții, a fost introdusă practica dezbaterii publice a unor importante proiecte de legi, a diferitelor aspecte programatice ale politicii P.C.R. de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate. Aria acestor forme poate fi lărgită pe linia perfecționării continue a mecanismului de funcționare democratică a organelor puterii, a dezvoltării formelor de control social asupra organelor executive și administrative, a democratizării centrelor de decizie. Fără a ne ocupa de aceste aspecte ale perfecționării instituțiilor și relațiilor politice socialiste, care nu fac obiectul acestor însemnări, vom reaminti doar că dezvoltarea democrației socialiste constă în fond, printre altele, în afirmarea și creșterea con-

tinuă a rolului conducător al clasei muncitoare în socialism, în afirmarea și realizarea voinței sale.

Din toate acestea rezultă importanța deosebită pentru înfăptuirea concepției P.C.R. despre rolul organizațiilor sociale în conducerea politică a societății noastre socialiste, a înnoirii metodelor și stilului de muncă al organizațiilor de partid în exercitarea rolului lor conducător, a metodelor și stilului de muncă al organizațiilor sindicale, de tineret ș.a.m.d.

Exercitarea de către clasa muncitoare a rolului ei conducător în societatea socialistă este indisolubil legată de dezvoltarea conștiinței sale socialiste. Aceasta reprezintă condiția obligatorie a exprimării intereselor și voinței sale pe baza cunoașterii marxiste a dialecticii sociale, a participării ei nemijlocite la elaborarea deciziilor. Este, după cum se știe, unul din sensurile programului elaborat de P.C.R. cu privire la perfecționarea activităților de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste în societatea noastră.

Pe temeiul acestui proces, al rezultatelor lui, va putea fi lărgită aria comunicării informațiilor pe baza cărora se elaborează deciziile, va putea fi generalizată metoda consultării diferitelor colectivități ale clasei muncitoare în pregătirea tuturor deciziilor care se răsfrîng asupra ei pe scară microsocială și într-o măsură tot mai largă și a acelora pe scară macrosocială, metoda sondajelor de opinie prealabile.

Experiența construirii societății socialiste în toate țările relevă pe multiple planuri locul fundamental pe care-l ocupă justa exercitare a rolului conducător al clasei muncitoare pentru funcționarea adecvată a orînduirii. Această experiență de mare diversitate ne permite să afirmăm cu certitudinea unui fapt științific că slăbirea rolului conducător al clasei muncitoare sau exercitarea lui unilaterală produce disfuncționalități sociale, după cum perfecționarea lui reprezintă o sursă de optimizare și accelerare a proceselor sociale, de depășire și rezolvare a contradicțiilor, de dezvăluire a superiorității orînduirii.

Întrucît dezvoltarea societății socialiste spre cea comunistă, procesul omogenizării sociale și al desființării claselor presupun în mod obligatoriu afirmarea multilaterală a rolului conducător al clasei muncitoare în societate, rezultă implicit că aceasta reprezintă o caracteristică a dialecticii societății socialiste, a făuririi sensului comunist al istoriei umane.

MORALA ȘI PROGRESUL (I)

DE

NICULAE BELLU

„Istoria este adevărata istorie naturală a omului".

MARX

Cînd se pun sub semnul întrebării posibilitatea și realitatea unui progres în spațiul moralei, bunul-simț — intersectînd teoria — exprimă de fapt tendința fiecărei epoci de a se considera mai sus de propria sa practică morală, care îi apare de fiecare dată mai curînd imperfectă, disfuncțională și mai ales nereprezentativă în raport cu ceea ce îi apare ca necesar, deci posibil de atins și prefigurînd astfel un ideal vizat și o nerăbdătoare ambiție de a și-l imagina ca realizat. E un refuz al fiecărei epoci de a se recunoaște în propriile ei mărginiri și este o expresie a suficienței orgolioase, căreia i se potrivește butada devenită celebră: „De cine rîdeți?". — „De voi înșivă!".

Dar sub această travestire a neputinței în discurs moralizator se face simțită totodată o diferență continuu reprodusă și amplificată între *ideal* și *real*, între năzuință (așteptare) și posibil, alimentînd tendința, de astă dată opusă, antiapologetică, a fiecărei epoci de a se raporta lucid și critic la aceeași practică morală, care i se dezvăluie din această perspectivă mai curînd sub lumina deschiderii sale spre noi orizonturi și a căutărilor, devenite astfel pe cît de necesare, pe atît de firești.

Se descifrează prin aceasta *un sens* al ființării moralei, care introduce coordonata timpului (timpul istoric) printre structurile ei interioare fundamentale pînă acolo, încît nu este morală fără timp (istoric); timpul istoric apare în substanța moralei ca un moment necesar al genezei și al ființării sale.

Întrebarea care se conturează din această perspectivă vizează semnificația acestei coordonate temporale a moralității. Designează ea oare o simplă succesiune și însumare? Se produce pe parcursul acestei mișcări de succesiune și însumare **ceva nou**, designînd **un progres** în materia

Rev. filoz. **19**. 7. p. 879–895, București, 1972

moralei ca atare, respectiv în natura obiectivă şi subiectivă a spaţiului existenţial pe care îl exprimă?

Asemenea întrebări, deşi încă vag sau neprecis formulate, indică persistenţa unor necunoscute în chiar modul de a se înţelege în mod curent problema *progresului* în spaţiul moralităţii, independent de soluţiile avansate, pro sau contra, optimiste sau sceptice, care pot fi uşor suspectate că se referă la cu totul altceva decît la problema pusă în discuţie. Căci, întrucît spaţiul supus aici interogaţiei este acela al moralei şi nu acela al derivatelor sau al efectelor ei directe sau indirecte, ceea ce urmează a se şti înainte de toate cu privire la posibilitatea *in re morali* a unui progres urmează să se refere cu necesitate la natura însăşi a obiectului supus cercetării. Şi, dacă, pe cît se pare, problema nu este încă surprinsă într-o formulare concludentă, prima dificultate care ar urma să fie soluţionată constă tocmai din formularea pe cît posibil mai concludentă a acestei probleme. Înainte de a se putea întreprinde o cercetare cu privire la un presupus progres al moralei, se conturează necesitatea, pur metodologică de astă dată, a unui consens, fie şi relativ, asupra conceptului moralei ca atare, întrucît tocmai *morala* este pusă în discuţie cînd este abordată ipoteza unei mişcări progresive care să-i fie proprie şi necesară. Ceea ce revine la a spune că înainte de a gîndi şi pentru a gîndi ceva despre posibilitatea unui progres în spaţiul moralei, deci despre condiţiile posibilităţii sau imposibilităţii unui asemenea fenomen ipotetic determinat ca aparţinînd moralei, morala însăşi trebuie regîndită din perspectiva critică pe care o instituie ipoteza progresului ei.

1. COORDONATA TEMPORALĂ A MORALEI

Orice morală, ca morală a unui prezent determinat, îşi destăinuie adevărul ei prin însuşirea de a raporta trecutul la prezent şi rezultanta astfel obţinută la viitorul pe care îl prospectează prin opţiunile sale. Se conturează astfel dispoziţia contradictorie şi procesuală a naturii sale, decurgînd din procesualitatea contradictorie a modelelor prin intermediul cărora omul se vede (se gîndeşte) pe sine însuşi şi se înţelege ca om. În insatisfacţia de sine a moralei se lasă descifrată această relaţie de succesiune, continuitate şi opoziţie a imaginii umane sensibile despre sine însuşi în complexul relaţiilor obiective determinate. Morala ca atare se instituie din practica acestei stări active, în fond de nuanţare şi de diferenţiere în timp, ca şi din opoziţia şi din conflictul acestor diferenţe, diferenţă între *ceea ce este* şi *ceea ce se întîmplă* ca spaţiu obiectiv-subiectiv al fiinţării omului şi posibilitatea surprinsă, întrevăzută a unei alternative, din care se instituie un alt model: *ceea ce trebuie să fie* şi *ceea ce trebuie să se întîmple*. Sub conceptul moralei se însumează astfel trecutul, prezentul şi viitorul ca într-o sinteză contradictorie a stării de spirit. Insatisfacţia şi raportarea critică apar ca semnul acestui complex de diferenţieri, iar complexul diferenţierilor care se constituie continuu pe coordonata trecut, prezent, viitor distinge în constituţia moralei *dimensiunea activă şi constitutivă a timpului*. Timpul istoric produce dinamica diferenţelor, iar morala devine posibilă şi se instituie înscriind această dinamică a diferenţelor într-un sistem specific de relaţii. Morala însăşi exprimă acest raport dinamic al

diferenţelor şi fiinţează ca reconstituire continuă a acestui raport potrivit cu succesiunea şi cu amplificarea modelelor existenţiale, înăuntrul cărora omul îşi nuanţează şi diversifică propria sa subiectivitate o dată cu spaţiul practicii şi al opţiunilor sale de perspectivă.

Descifrată astfel prin prisma diferenţelor constituite în timp, morala apare ea însăşi ca fiind o categorie a istoriei, sau, altfel spus, ceea ce semnifică ea este întotdeauna funcţie de un timp istoric determinat : a) de natura relaţiilor umane şi b) de structurile sensibile ale omului însuşi care participă la constituirea şi la evoluţia acestor relaţii. Fiecare model istoric de morală se defineşte astfel prin complexul şi prin complexitatea diferenţelor istoriceşte constituite funcţie de nuanţarea şi de diversificarea termenilor vieţii însăşi, care lucrează asupra spaţiului subiectivităţii şi care se întemeiază totodată pe dispoziţiile acestuia. În sensul acesta, morala funcţionează ca un sistem, iar dimensiunea timpului ca negaţie a autoreglării sale interioare, ca eroziune, opoziţie ,depăşire, proiectare continuă şi ireversibilă a unui alt „trebuie să fie" sau alt „trebuie să se întîmple".

Dimensiunea temporală a moralei se relevă astfel ca implicaţia legică a acestei fiinţări, înscrisă şi prezentă în structura mecanismului său interior.

Nu este o idee nouă. Cel mult o propunere de ridicare la concept a unor idei cînd implicate, cînd explicate (poate numai fragmentar şi intuitiv) în cercetările cu adevărat semnificative asupra moralei, cunoscute în istoria filozofiei de la Platon şi Aristotel pînă la Kant, Hegel şi Marx, iar de aici în marile curente de idei ale contemporaneităţii. În fond, marile divergenţe privind întemeierea moralei, de pildă Aristotel contra Platon sau Hegel contra Kant, gravitează în jurul recunoaşterii sau negării raportului dintre **morală** şi **timp**. „Apriorismul" nu face decît să paraziteze pe dificultăţile acestui raport din momentul în care timpul este considerat unilateral numai ca discontinuu şi empiric, iar continuitatea sa practic-istorică, din care se instituie morala vie, se pierde sub conul de umbră al vremurilor imemoriale, cînd s-au produs prin acumulări infinitezimale fundamentele prime ale moralei odată cu cele ale umanului. Astfel, la Kant, întrucît morala este corolarul libertăţii, iar omul poate să fie liber numai cu condiţia ca timpul să nu fie o formă de existenţă a lucrurilor, ci doar o formă a fenomenelor, timpul este raportat numai la latura empirică a existenţei umane, care se ridică la morală numai ca „lucru în sine", ca subiect al voinţei morale, iar ca atare întrucît timpul încetează să mai fie o condiţie a acţiunii sale şi o condiţie a alegerii libere realizate de om [1]. Ceea ce nu-l va împiedica, totuşi, pe Kant să redescopere substanţa temporală a moralităţii, fie şi sub forma atît de confuză a *postulatului nemuririi*, ca condiţie a continuităţii şi a progresului, care fac posibilă morala şi îi dau realitate. În acelaşi spirit, Nietzsche observă : „Tocmai prin faptul că moraliştii filozofi judecau sumar fapte morale pe temeiul unei selecţii arbitrare ..., de pildă după morala mediului lor..., a clasei lor, a bisericii lor, a epocii lor, prin faptul că ei erau prost informaţi şi chiar lipsiţi de curiozitate cu privire la ceea ce privea alte naţiuni, alte timpuri, epoci trecute, ei nici măcar nu distingeau veritabilele probleme ale moralei, care constau întotdeauna în a stabili o comparaţie între diverse morale.

---

[1] V. F. Asmus, *Filozofia lui Kant*, E. S., 1958, p. 81 şi urm.

Ceea ce a lipsit cel mai mult tuturor «științelor morale», oricît de ciudat poate să pară aceasta, este problema însăși a moralei; nu a existat niciodată nici măcar bănuiala că ar putea fi aici o problemă. Ceea ce filozofii numeau « a întemeia morala » și ceea ce ei cereau de la ei înșiși sub acest nume nu era, dacă se observă bine, decît o formă savantă a credinței naive în morala dominantă, un nou mod de a exprima, deci o stare de fapt înăuntrul unei morale date și chiar, în ultimă analiză, un mod de a nega că această morală ar putea fi privită ca o problemă. Era în orice caz contrarul unui examen ... al acestei credințe" [2].

Implicația temporală a moralei nu este, așadar, o problemă nouă. Ceea ce i-a lipsit, totuși, este mai curînd elaborarea ei pozitivă, dincolo de descoperirea critică a acestei absențe, cu confuziile ei inevitabile, în elaborările teoretice. Încît sensul inteligibil al acestei dimensiuni temporale rămîne mai curînd implicat decît explicat, fie și la Hegel, care lucrează pozitiv cu conceptul continuității. E o determinație care se pierde în complexitatea difuză a cîmpului moral sau în indistincția curent instaurată dintre obicei (morav) și morală, care reduce morala la obicei și identifică problematica relativ restrînsă a obiceiului (precumpănitor dominată de condiționarea practică a existenței) cu plasticitatea mai curînd prospectivă a moralei, care adaugă la existență sensul valorizării ei umane și face din această valorizare principiul propriei sale ființări.

2. CUTUMA ȘI MORALA

În diferența dintre cutumă și morală se pot întrucîtva surprinde indici privind lucrarea, altfel neaparentă, a timpului și modul său de incrustare în materia moralei.

Obiceiul (cutuma) este elementul simplu, nedezvoltat al moralei, închis în identitatea ființă-conștiință, care sînt una. Nici cutuma nu se instituie în afară de timp, dar extrema încetineală a mișcării istorice, respectiv imobilismul structurilor existențiale, ascunde dimensiunea timpului sub stratul dens al cutumei, luat ca un simplu fapt de realitate și învestit cu aceeași consistență implacabilă ca oricare dintre elementele naturii. Obiceiul, datina, cutuma exprimă curgerea neobservată a trecutului în prezent, umplerea prezentului cu spiritul între timp sacralizat al trecutului. Acel „din afară de timp" designat de apriorism surprinde efectul încetinelii multimilenare a preistoriei, cînd preluarea și retransmiterea aidoma a cutumei constituia legea, condiția elementară și de aceea absolută a posibilității existenței. Dominația absolută a obiceiului, rezistența, persistența acestei dominații indică astfel mai curînd și în primul rînd *absența unei alternative, neconstituirea unei diferențieri semnificative* chiar în spațiul existențial decît tăria în sine, cum se crede adeseori, a cutumei sau a datinei ca atare. Puterea cutumei stă în absența sau în puținătatea mutațiilor survenite în timp, după cum, dimpotrivă, orice apariție a unor mutații semnificative și cu atît mai mult accelerarea lor acționează în sensul constituirii unui raport al diferențierilor, al opoziției și al conflictului,

[2] Frédéric Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Edit. „Montaigne", 1951, p. 110.

care indică trecerea de la un timp al cutumei, exprimat de dominaţia obiceiului şi datinei cînd conştiinţa şi fiinţa sînt una, la un timp al diferenţierilor şi al problematizării cutumei sub acţiunea mersului istoric, care solicită — într-un spaţiu al alternativelor posibile — trecerea de la *omogenitatea* elementară a cutumei, la eterogenitatea complexă a moralei.

Evident, timpul cutumei nu este un timp fără moravuri, designate, de regulă, prin noţiunea generică de morală, dar în sens strict cutuma nu e decît forma primară, nedezvoltată a moralei, sau mai precis, morala în stadiul ei antevaloric, dacă condiţia de posibilitate a valorii e dată abia într-un spaţiu de alternative şi de opţiuni. Cutuma e morala dominantă aparţinînd unui stadiu determinat al dezvoltării (culturii) umane, caracterizat prin absenţa unor alternative şi opţiuni semnificative posibile, cînd, cum spune Marx, conştiinţa nu depăşeşte *cel mai apropiat mediu sensibil* şi legăturile *mărginite* cu alte persoane şi lucruri din afara individului pe cale de a deveni conştient de sine [3]. Găsim la Engels, în *Originea familiei...*, o descriere suficient de reprezentativă pentru modelul de comunitate dominat de cutumă (după Morgan) : „Înăuntrul orînduirii gentilice nu se face încă nici o distincţie între drepturi şi datorii ; pentru indieni nu se pune încă întrebarea dacă participarea la treburile obşteşti, răzbunarea sîngelui sau răscumpărarea ei sînt datorii sau drepturi ; această întrebare li s-ar părea tot atît de absurdă ca şi aceea dacă mîncatul, dormitul, vînatul constituie un drept sau o datorie" [4]. În stadiul cutumei arhaice, morala nu este încă decît premisa funcţională a propriei sale necesităţi cîtă vreme se exprimă ca închisă şi limitată la un *sistem* relativ rigid de *scheme ordonatoare*, izvorînd încă direct din simpla mişcare a vieţii. E un timp fără diferenţe semnificative sau în care diferenţele apar numai ca simplă varietate a însuşirilor şi preferinţelor, a posibilităţilor şi nevoilor naturale* .

Cutuma se constituie ca morală abia în procesul de geneză şi dezvoltare a diferenţelor ; cutuma se neagă pe sine şi trece în morală, exprimînd un timp istoric cînd nici o dominaţie absolută şi armonică a cutumei nu mai este posibilă. În opoziţie cu dominaţia cutumei, care exprimă supremaţia liniştită a trecutului şi apare ca un *sistem închis*, rigid, refractar mutaţiilor survenite în succesiunea generaţiilor şi a diferitelor stadii de dezvoltare, morala se instituie ca alternativă relativ deschisă şi receptivă

---

[3] vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 31.

[4] Idem, *Opere alese*, în două volume, vol. II, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 286.

* Orice *tabu* se instituie pe temeiul unor nepotriviri şi opoziţii apărute pe fondul cutumei. Forma interdicţională (tabu, lege) tinde să întărească şi să impună fie 1) ceea ce cutuma nu mai asigură în mod spontan fie, 2) ceea ce se opune cutumei ca exprimînd schimbările survenite în relaţiile reale. Tragedia antică consemnează astfel înfruntarea dintre *Creon* (legea nouă) şi *Antigona* (glasul cutumei). Dar aici diferenţa semnificativă priveşte mai curînd tocmai forma. *Cutuma* e raţiune arhaică suprimată în *obicei* ; raţiune trecută, moartă ; absenţa raţiunii prezente şi în acest sens e iraţională. *Legea* e raţiunea prezentului, vie ; legea stă în faţa cutumei ca raţionalul în faţa iraţionalului. Asupra acestui punct (raportul lege-cutumă) este sugestivă observaţia la care ajunge Michel Alliot în *Ethnologie Générale* : „Diferenţa capitală este o diferenţă privind spiritul lor : dezvoltîndu-se la nivele de gîndire diferite, spiritul cutumei şi acela al legii sînt ireductibile unul la celălalt" (Gallimard, 1968, p. 1191). Iar Henri Lévy-Bruhl semnalează în acelaşi spirit că societăţile foarte arhaice nu cunosc nici un fel de „autoritate particulară în afară de cutuma anonimă" (*ibidem*, p. 1161).

la condițiile schimbătoare ale epocilor istorice, caracterizată mai curînd prin dinamism și inovări continue ale condiției umane decît prin imobilism și sacralizare a imobilității. Cutuma instituie, fixează și sacralizează, aducînd continuu la sine timpul istoric, pe care îl închide în cerc. Morala, dimpotrivă, pune cutuma însăși sub critica timpului, o suprimă și o depășește, o adaptează. Morala suprimă cutuma și *reinstituie funcția ei* într-un spațiu al alternativelor. Dacă cutuma este numai *trecutul* care apasă asupra prezentului, morala este mai curînd expresia unui prezent văzut prin prisma mutațiilor și a contradicției dintre prezent (care înglobează trecutul) și viitorul pe care tocmai aceste mutații și contradicții îl anunță și îl exprimă.

În acest sens, morala lărgește sfera cutumei, o dislocă din starea sa de nemișcare și o deschide influenței schimbătoare a timpului.

Tocmai mobilitatea și plasticitatea generică a moralei, ambele deschise influențelor schimbătoare și contradictorii ale timpului, fac necesară o raportare critică la *un concept relativ static* și *univoc* al moralității, în limitele căruia s-ar păstra neschimbate *notele distinctive* ale manifestărilor sale. Opțiunea pentru un *concept finit* al moralei pierde din vedere că timpul lucrează nu numai asupra diferitelor elemente constitutive ale dimensiunii morale luate separat, ci totodată asupra formei moralei luate în semnificația ei globală. Nu e vorba, așadar, în determinarea fiecărei forme istorice de morală numai :

a) de modul diferit în care se răspunde *la aceleași* probleme, ci totodată sau mai ales

b) de modificarea problematicii însăși, din care se constituie în timpuri diferite materia moralei, iar de aici *conceptul* ei, și implicit

c) de locul și de ponderea care îi revine astfel moralei în condiții istorice schimbate. Această pondere privește atît planul vieții individuale, unde conștiința de sine se instituie ca pivotul modului de a ființa moral, cît și în acela al comunității luate ca întreg.

Definitoriu pentru cursul istoric al moralei pare astfel a fi trecerea de la stadiul cutumă, care exprimă *precumpănitor modul* uniformizării necesare, al omogenizării și disciplinării naturii umane, la stadiul morală — divizat, la rîndul său, în momente distincte —, care exprimă sau tinde să exprime, pe temeiul constituit și suprimat al cutumei, genul activ, creator, deci inovator al ființării umane, cînd nota distinctivă o dă nuanțarea, distincția și dezvoltarea diferențelor, morala însăși exprimînd această continuă tendință de îmbogățire și de expansiune a modurilor sale. Orice cercetare istorică a moralei va fi astfel determinată, fără să vrea și fără să știe, la înregistrarea acestei expansiuni omnilaterale, prin extensiune și intensiune, a problematicii sale constitutive.

Dar trecerea de la *cutumă* la *morală* implică totodată suprimarea identității dintre ființă și conștiință ; „conștiința liniștită" a cutumei este înlocuită cu violența sistemelor *normative* (de la „tabu" la „decalog"), care fac din interdicție și represiune — cel puțin pentru o întreagă epocă istorică — sensul de a fi și înțelesul curent acceptat al moralei. Normativitatea însăși apare astfel, în lumina istoricității sale, supusă ca atare modelărilor succesive și criticii timpului.

3. SENSUL ŞI DINAMICA NORMATIVITĂŢII CA MODALITATE A MORALEI

În cutumă, normativitatea nu se instituie încă şi morala nu are porunci. „Decalogul" (ca sistem de „tabuuri") e un produs tîrziu şi exprimă criza sau decăderea cutumei. Cutuma constituie un stadiu pe cît de primitiv, pe atît de liber, liber în sensul că ea nu apare ca o constrîngere exterioară şi mecanismul ei se defineşte ca fiind la antipodul oricărei obligativităţi sau porunci. Nu e loc de interdicţie şi de represiune atîta vreme cît nu se face distincţie între drepturi şi datorii. Apariţia formei „decalog", sau forma „poruncă" a moralei („cele zece porunci"), cu notele sale interdicţional-represive, indică producerea unor asemenea mutaţii în planul existenţial, încît cutuma rămîne neputincioasă şi decade din poziţia ei anterioară. Nota interdicţională a decalogului exprimă amploarea diferenţelor care se constituie şi lupta dintre legea veche, pătrunsă în obiceiuri şi practici diurne şi asimilată ca un simţ interior, şi, de altă parte, legea noilor aşezări, concrescute pe solul vechii comunităţi, dar limitate în expansiunea lor de exerciţiul cutumei şi tinzînd să înlăture orice oprelişti.

Dar „decalogul" însuşi nu tinde să fie sau să devină decît un *substitut* al cutumei. Ceea ce este nou pătrunde în obiceiuri şi deprinderi, lărgind cîmpul cutumei şi modelînd treptat sensibilitatea omului însuşi, modul său de trai, îmbogăţind şi modificînd gama simţurilor sale, vederile sale despre sine însuşi şi despre natura raporturilor cu ceilalţi. Pe parcursul opoziţiei mereu reconstituite dintre „cutumă" şi „poruncă" se produce astfel *ceva nou*, dincolo de scopurile nemijlocite ale unui anumit tip istoric de existenţă comunitară, care îşi urmăreşte propria sa reproducere şi expansiune.

Acest „ceva nou" este tocmai conştiinţa unui raport al subiectului cu lumea sa, raport de convergenţă şi divergenţă, de identitate şi opoziţie, de acceptare şi opunere, care devine dimensiunea morală a existenţei. E o nouă dimensiune în spaţiul sensibil, care acţionează modelator asupra tuturor simţurilor şi se instituie, în exercitarea funcţiei astfel formată, ca o stare distinctă şi dinamică a fiinţării umane.

În cutumă, identitatea conştiinţei cu fiinţa însăşi lasă simţurile sub acţiunea exclusivă a vieţii nemijlocite. Mişcarea este lentă, ca şi istoria, şi precumpănitor adaptativă. Forma normativă („tabu" „decalog") a moralei supune sistemul funcţionării simţurilor unui proces de continuă selecţie şi rafinare în jocul alternativelor şi opţiunilor. Are loc o amplificare şi modelare de sens uman a activităţii simţurilor, o depăşire continuă a vechilor limite sensibile, o rafinare şi o îmbogăţire dinăuntru a dimensiunii umane. Aici se înregistrează şi se fixează în natura plastică a subiectivităţii rezultatul suplimentar al trecerii de la pasivitatea interioară a exerciţiului cutumei la contrastul activ şi mereu problematic, adesea sfîşietor şi dramatic, al ingerinţei vieţii reale, amplificată prin intermediul represiv al moralelor de tipul sistemului de porunci. E modul istoriei de a-şi tăia propriul ei drum. Dar prin aceasta omul îşi produce instrumentele construcţiei sale interioare, care fac din sensibilitatea sa naturală o *sensibilitate umană* şi din energia internă a acestei sensibilităţi un sens original al fiinţării omului, subiect al istoriei, al culturii şi civilizaţiei.

Materia primă a cutumei primitive este încă instinctul şi sensibilitatea naturală.

Materia primă a moralei se instituie abia pe măsura constituirii şi îmbogăţirii istorice a sensibilităţii umane, care asimilează substanţa devenită referenţială şi problematică a existenţei umane şi îi atribuie acesteia un sens, o aspiraţie, un scop dincolo de pura fiinţare naturală.

Prin constituirea şi implicarea subiectivităţii, devenită *factor de semnificare* originală a condiţiei umane, morala încetează *ipso facto* să fie o simplă *schemă ordonatoare* de tipul unui instict organizator, caracteristic pentru cutumă. Lucrarea asupra simţurilor, care aparţine spontaneităţii producătoare de diferenţe şi de opoziţii în planul vieţii reale, transformă receptivitatea lor adaptativă în factor activ, creator de sensuri noi, sau, cum le spune Marx, în „forţe esenţiale umane": „... Prin bogăţia obiectual desfăşurată a fiinţei umane se formează sau, în parte, se şi creează pentru prima oară bogăţia simţirii *umane* subiective..., *simţuri* capabile de desfătări omeneşti şi care se afirmă ca forţe esenţiale *umane*" [5].

De regulă, se trece cu mult prea uşor peste notele noi care apar pe acest temei chiar în structura elementară a moralei. Are loc o spiritualizare a simţurilor şi totodată o multiplicare a lor. Marx se referă nu numai la cele cinci simţuri primare, devenite între timp capabile de desfătări omeneşti, dar şi la „simţurile aşa-zise spirituale, simţurile practice (voinţa, dragostea etc.)", care se formează prin deschiderea şi amplificarea celor dintîi „graţie existenţei obiectului *corespunzător*, graţie naturii *umanizate*" [6].

Cu constituirea simţurilor practice (sau „spirituale") ca **forţe esenţiale umane**, conceptul moralei depăşeşte stadiul unui sistem pur sau exclusiv obiectiv al reglementărilor comunitare care îl domină pe om şi tinde să exprime totodată, în limitele posibilului, direcţia indicată de complexitatea acestei *bogăţii a simţirii umane subiective* în mişcarea contradictorie a angrenajului social. Morala înmagazinează trecutul, dar nu se mai limitează la înscrierea lui în prezent, ci devine pe acest temei conştiinţa practică a *raportării la un scop* (viitor) şi a nevoii umane de concordanţă dintre *bogăţia simţirii umane subiective* şi condiţiile istoric mărginite ale existenţei, care îi stau în faţă şi i se opun.

Morala se constituie acum din această relaţie polară, ca o confruntare între ceea ce se impune individului („decalog") şi bogăţia simţirii umane subiective care se manifestă prospectiv şi care produce (inventează) pe temeiul condiţiilor existente scopuri corespunzătoare propriei sale legităţi interioare. Se profilează astfel: un sens determinat al vieţii însăşi, care o scoate din simpla ei derulare naturală. Din dominant adaptativă la condiţiile obiective ale existenţei (cutuma), morala îşi nuanţează funcţiile şi semnificaţia şi se instituie ca spaţiu al confruntărilor, deschis nu numai adaptării la existent, dar şi vizărilor de gen teleologic, cînd se prefigurează noi aspiraţii, scopuri, care acţionează, la rîndul lor, invers asupra existentului, raportîndu-l la noile posibilităţi ca la sensul care îl justifică şi îl înnobilează.

Pe fondul moralei - „decalog" şi în opoziţie cu ea apare disponibilitatea subiectivă pentru asimilarea tendinţelor noi din perspectiva cărora se interpretează şi se descifrează prezentul. Trecutul nu este pur şi simplu anulat, dar adevărul său se exprimă şi se confirmă sub critica acestei noi

---

[5] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 580—581.
[6] *Ibidem*, p. 581.

perspective, care vizează mai departe şi nu se opreşte la nici unul din momentele succesiv atinse.

Bogăţia simţirii umane subiective stă în efervescenţa activă a acestui nou cîmp existenţial şi în noul lanţ cauzal pe care îl face posibil, indicat de Kant prin conceptul *cauzalităţii libere*. Prin aceasta nu se anulează semnificaţia de lege ordonatoare în cîmpul relaţiilor umane, atribuită moralei ; se indică, în schimb, tendinţa istorică de subsumare şi de integrare a acestei atribuţii într-un cîmp de semnificaţii polare (contradictorii), care depăşeşte cu mult valoarea unui sistem de porunci sau îndatoriri şi ridică înţelesul moralei spre dimensiunea integratoare, în acelaşi timp explicativă, dătătoare de sens şi stimulativă a unui mod uman de a-şi modela şi trăi viaţa ; o concepţie despre raportarea omului la lumea sa, o filozofare asupra vieţii şi o deschidere spre acţiune. În fond, marxismul conţine o morală tocmai în măsura în care, dincolo de o teorie explicativă a existenţei şi a istoriei, este o continuă descoperire a perspectivei istorice maturizate, distingînd în spaţiul existenţial mişcarea necesară şi posibilă care porneşte de la *ceea ce este* la *ceea ce se instituie* ca *posibilitate maturizată* şi tendinţă istorică a timpului, angajînd, ca atare, aspiraţia umană în direcţia a *ceea ce trebuie să se întîmple*. Această mişcare angajată a spiritului uman dinspre *ceea ce este* spre *ceea ce poate fi* şi **trebuie** ca atare **să fie**, dinspre ceea ce se întîmplă spre ceea ce urmează (trebuie) să se întîmple distinge un cîmp nou de exprimare a genului moralei, dar devine totodată *o cheie* pentru înţelegerea diferitelor stadii premergătoare ale acestei dezvoltări, descifrînd natura specifică a însumărilor şi a sintezelor posibile în acest cîmp de continuă inovare şi autodepăşire de sine a modelului uman.

Nu e uşor să se facă bilanţul deplasărilor care se produc pe parcursul acestei mişcări. Fapt e că la capătul lor apare indiciul angajării umane şi odată cu el o răsturnare relevantă în cîmpul de semnificaţii al normativităţii.

Cutuma nu pune problema angajării şi, implicit, a responsabilităţii, întrucît alternativele şi opţiunile posibile nu depăşesc, de regulă, limitele ei şi rămîn de aceea indistincte.

„Decalogul" pune sub interdicţie încălcarea unor prevederi fie aparţinînd cutumei, dar încălcate frecvent, fie decurgînd din noile condiţii de viaţă ale comunităţii, dar inaderente la cutumă şi la deprinderi. Normativitatea moralei apare astfel ca un act de constrîngere exterioară. În înfruntarea dintre Antigona, purtătoarea cutumei, şi Creon, care impune ascultarea noilor legi ale cetăţii, respectiv iubirea de cetate, patriotismul împotriva glasului legăturilor de sînge, asistăm la geneza şi la definirea sensului de normativitate sau de constrîngere al moralei, cînd individualitatea intră în conul de lumină fie că se supune, fie că nu se supune, dar mai ales întrucît face din fiinţarea omului, confruntată de relaţia sinelui (nesupunere) cu celălalt (supunere), o fiinţare morală. Căci în supunere sau nesupunere, ambele deliberate, stă nucleul viu al moralei, care se modelează pe măsura mobilităţii timpurilor istorice. Cu aceasta morala se constituie dintr-o altă materie problematică, cînd nu numai supunerea, ci şi nesupunere, poate căpăta girul de virtute al moralei. Căci în nesupunere, dacă nu e pur şi simplu accidentală (şi numai nesupunerile neaccidentale ridică la lege şi fac normă din exercitarea coerciţiei împotriva lor), se afirmă de fapt un alt principiu împotriva celui pe care îl încalcă.

4. DESCOPERIREA ŞI RECUNOAŞTEREA INDIVIDUALITĂŢII SUBIECTIVE

Acest alt principiu, suprimîndu-le pe acelea ale cutumei şi al „decalogului", avansează — întîi obscur, apoi cu o surprinzătoare luciditate — semnificaţia individualităţii subiective ca moment necesar integrat al moralei şi ca indice fundamental original pentru orice sistem normativ. În cutumă, individul nu este prezent, ci pur şi simplu resorbit în ceea ce este şi se întîmplă. În decalog, apariţia şi recunoaşterea individului nu sînt decît de sens negativ; ca subiect activ, i se atribuie aprioric predispoziţia păcatului, încălcarea interdicţiei, încît tocmai activismul subiectivităţii sale urmează să fie suprimat, iar morala se constituie din această suprimare şi absenţă. Măsura omului şi a acţiunii sale ţine încă de forţe care, pentru că îl depăşesc şi îl domină în mod absolut, se dispensează de orice implicaţie a nevoilor şi a voinţei sale.

În absolutul acestei dominaţii, descoperirea de sine a omului apare ca o primă breşă nu de mai mică valoare obiectivă ca descoperirea focului, de pildă, chiar dacă descoperirea focului, prin efectele sale direct practice, o ţine în umbră pe aceea a subiectivităţii umane, tot aşa cum în timpul de azi fisiunea atomului lasă în umbră şi în cvasidesconsiderare lanţul de descoperiri care pătrund mereu mai adînc în descifrarea mecanismului psihicului uman (individual şi colectiv), fără considerarea căruia morala rămîne unilateral înţeleasă şi ermetică. Această inversiune aproape paradoxală a sensibilităţii contemporane şi atît de persistentă în istoria civilizaţiei destăinuie cît de tiranic şi de obsesiv se instituie supremaţia lucrurilor în raport cu fiinţarea omului, acest scop uitat al giganticelor aglomerări de valori de întrebuinţare.

În ciuda unor asemenea contradicţii, care infirmă şi descurajează fără rezervă presupoziţia unui drum ascendent spre o perfecţiune morală imaginară a omului, rămîne faptul, consemnat de observaţia istorică a practicii umane, că pe măsura constituirii şi dezvoltării diferitelor nivele de profunzime ale subiectivităţii umane şi pe măsura creşterii sensibile a gradului de participare a acestei dimensiuni dinamice la determinarea cît de limitată, dar sensibilă a condiţiei umane, *intervenţia acestui nou element este surprinsă şi semnalată de gîndire.* Cu descoperirea faptului că subiectivitatea se instituie ea însăşi în istorie ca parte activă începe explorarea unui nou univers, el însuşi în expansiune şi înregistrînd de timpuriu retroacţiunea conştiinţei care lucrează la propria sa modelare şi rafinare.

S-ar putea sugera ca un prim moment semnificativ emergenţa din această descoperire, rămasă încă la suprafaţa ei, a principiului formulat de Protagora: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt că sînt, a celor ce nu sînt că nu sînt", respectiv designarea omului *ca factor de semnificare.*

Desemnarea omului ca „măsură a tuturor lucrurilor" prefigurează constituirea istorică a unui asemenea spaţiu moral, care situează omul (aşa cum era el gîndit în limitele vremii) în poziţia de valoare indicativă. Măsura moralei este adusă la măsura omului. Desigur, aici interpretarea poate rătăci prin arabescul nuanţărilor necesare. Pentru a şti care este

măsura „tuturor lucrurilor" din momentul în care *omul* este considerat această măsură, mai trebuie cunoscută semnificaţia omului însuşi sau ce anume, la om, se distinge ca relevant şi ce rămîne irelevant, deşi aparţine omului.

Hegel este, într-o măsură, fascinat de extraordinara expresivitate a acestui principiu : „Acesta este un principiu mare". În acelaşi timp, Hegel surprinde constituirea unor diferenţe semnificative, care — fie şi dincolo de sesizările sale — lasă să se întrevadă mecanismul contradicţiilor istoric constituite, din care tocmai se constituia un nou mod de raportare a omului la sine şi la lumea sa, respectiv cîmpul de semnificaţii al unui nou înţeles practic (nu teoretic) al moralei. „Enunţînd că omul este această măsură — scrie Hegel — , Protagora a exprimat un cuvînt mare ..., dar acest cuvînt are în acelaşi timp semnificaţie echivocă, anume : omul fiind ceea ce e nedeterminat şi multilateral, *a*) măsura poate fi fiecare potrivit particularităţii sale specifice, omul accidental ; sau *b*) raţiunea conştienţă de sine din om, omul luat ca natură raţională şi potrivit substanţialităţii sale, este măsura absolută. Luată în primul sens, orice interes personal, orice egoism, subiectul cu interesul lui este punctul central (şi, cu toate că omul are şi raţiune, aceasta este şi ea ceva subiectiv, este tot el, este tot omul) ; or, tocmai acesta este sensul rău, absurditatea, principalul reproş ce trebuie să li se facă sofiştilor : anume că ei iau drept scop suprem omul condus de scopurile sale accidentale, la ei nefiind făcută încă distincţia dintre interesele particulare ale subiectului şi interesele lui raţionale, substanţiale. Aceeaşi teză apare la Socrate şi Platon, dar într-o determinaţie mai largă ; la ei omul este măsura întrucît el este fiinţa gînditoare, întrucît îşi dă sieşi un conţinut universal" [7].

Diferenţa pe care o surprinde şi o pune în lumină Hegel are în vedere o epocă de cotitură, cînd nepotrivirea dintre principiu şi semnificaţia lui practică denotă tocmai gradul său de uzură, faptul că timpurile s-au schimbat şi cheamă la viaţă un alt principiu.

Principiul lui Protagora, indicînd omul ca măsură, ia omul global, care este măsură în nediferenţierea lui ; cele ce sînt îi aparţin, că sînt şi îl definesc, după cum cele ce nu sînt nu sînt şi absenţa lor nu e pusă ca lipsă. Tot aşa Homer nu-şi critică eroii şi gloria lor se constituie, fără diferenţe, din ceea ce epoca ulterioară ar numi parte ca fiind *bine*, parte ca fiind *rău*. Ahile îşi dă „măsura" sa nu numai în forţă şi vitejie, ci şi în *mînia* sa, fără de care el n-ar mai fi cel cîntat de poet : „Cîntă zeiţă mînia ce-aprinse pe Ahile Peleianul / Patimă crudă ce Aheilor multe amaruri aduse". Ahile este pus ca fiind el însuşi propriul său principiu de viaţă, după cum Ulise, la rîndul său şi fiind radical diferit de Ahile, îşi află măsura sa în energia, impulsul şi înţelepciunea (viclenia) propriei sale naturi.

Şi astfel „semnificaţia echivocă" pe care o suprinde Hegel survine abia cînd formularea lui Protagora, exprimînd un moment anterior depăşit între timp, este confruntată cu o practică şi cu o sensibilitate umană aparţinînd unei perioade ulterioare şi unui mod de viaţă schimbat. Ceea ce exprimă firescul timpurilor eroice apărea ca „unilateral" sau lipsit de nuanţe şi diferenţieri într-un timp cînd practica introdusese diferenţierea dintre fiinţare şi conştiinţă de sine, ceea ce făcea ca măsura omului ca criteriu

[7] Hegel, *Istoria filozofiei*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1963, vol. I. p. 354 — 355.

valoric, să dea expresie tocmai acestei tendinţe pe cale de expansiune şi care ducea la o reconstrucţie pe cît de necesară, pe atît de tulburătoare pentru epocă a întregii morale. Dealtfel Hegel consemnează această lucrare a timpului şi delimitează principiul sofist, cu nediferenţierile sale, de ceea ce va urma. „Faptul că sofiştii s-au oprit la principii unilaterale îşi are explicaţia în împrejurarea că în cultura greacă nu sosise încă momentul istoric ca din însăşi conştiinţa gînditoare să fie stabilite principiile supreme ..." [8].

Procesul descoperirii nemijlocite a omului ca factor de semnificare a dimensiunii morale apare astfel ca desfăşurîndu-se într-o succesiune de momente calitativ distincte, dintre care s-au conturat :

1) ridicarea omului la valoarea de măsură a tuturor lucrurilor, fără să fie sosit încă momentul istoric al unor diferenţieri semnificative privind însăşi reprezentarea concretă a omului considerat ; cum spune Hegel : la sofişti, frumosul, binele, adevărul, dreptatea nu sînt formulate ca scop, ca destinaţie a individului ; „acest conţinut încă nu este privit ca scop suprem, de aceea acesta este lăsat în seama bunului plac" [9] ;

2) deplasarea acestui mod de viaţă al „bunului plac" spre constituirea unui model uman a cărui diferenţă specifică se instituie din emergenţa unui scop, dincolo de simpla fiinţare şi trăire. Bunul plac al subiectului, singularitatea sînt suprimate într-un mod de viaţă în care legile dinamice ale existenţei în cetate (stat) se opun vechilor aşezări gentilice, întemeiate mai curînd pe cultul trecutului, pe spontaneitate şi pe impuls arbitrar decît pe logica strînsă a unei practici umane care vede în ordine şi în bunul mers general condiţia propriei sale desfăşurări. Raţiunea „bunului plac" intră în contradicţie cu sine, cînd însăşi condiţia singularităţii devine recunoaşterea valorii prioritare a universalului, dar o recunoaştere care aparţine individualităţii conştiente de sine şi se raportează ca atare, ca individualitate lucidă la universal. E într-un fel o întoarcere la principiul autorităţii, dar conţinînd acum şi adeziunea subiectului care s-a descoperit şi s-a recunoscut pe sine ca factor activ.

Enunţul socratic : „Cunoaşte-te pe tine însuţi", exprimă tocmai momentul nou al acestei modalităţi subiective şi raţionale de raportare a singularului la particular şi la universal. Socrate duce astfel mai departe principiul sofist : omul este măsura tuturor lucrurilor, atribuindu-i înţelesul unei noi epoci : întrucît omul se cunoaşte pe sine însuşi, distingînd momentul singularităţii de acela al universalităţii sale şi se defineşte ca om prin acest atribut al său, el este măsura tuturor lucrurilor şi face din această măsură principiul ferm al fiinţării sale. „Aceeaşi teză apare la Socrate şi la Platon — scrie Hegel —, dar într-o determinaţie mai largă : la ei, omul este măsură întrucît el este fiinţă gînditoare, întrucît îşi dă sieşi un conţinut universal" [10].

---

[8] *Ibidem*, p. 346.

[9] *Ibidem*, p. 348.

[10] *Ibidem*, p. 354. Aceeaşi idee este reluată de Hegel, mai analitic, cînd face distincţia dintre Socrate şi sofişti: „... Socrate se deosebeşte de sofişti, este chiar opusul lor. Aceştia spun că omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce e încă nedeterminat ; e cuprinsă aici încă propria determinaţie a omului ; omul trebuie să facă scop din sine ; se cuprinde încă aici particularul. Şi la Socrate găsim judecata că omul este măsura, dar omul ca gîndire ; acest lucru, exprimat în mod obiectiv, este adevărul, binele. Nu e îngăduit să-i considerăm pe sofişti drept criminali fiindcă n-au făcut din bine principiu ; aceasta ţine de lipsa de linie fermă a epocii ; desco-

Principiul socratic: „Cunoaşte-te pe tine însuţi!", se înscrie astfel ca un moment nou în interiorul unei vaste reconstrucţii a modelului moralei. Omul se descoperă ca factor activ. Ceea ce revine la a spune că descoperă în ceea ce face el, în activitatea sa expresia modului său de a fiinţa ca om. A fiinţa ca om şi a fi activ devin sinonime. Descoperindu-se în ceea ce face, ceea ce face apare ca fiind sensul său de a fi, destinaţia sa. Astfel, medicul face din însănătoşirea bolnavului sensul vieţii sale, destinaţia sa. Ceea ce trebuie el să facă, datoria lui, decurge şi se instituie ca datorie din ceea ce este el de fapt. Tot astfel fiecare, întrucît este om, face din exercitarea a ceea ce el este sensul vieţii sale, destinaţia sa, iar datoria de a face ceea ce face se instituie din ceea ce el este de fapt. Şi astfel, cum scrie Hegel, „principiul lui Socrate este că omul trebuie să descopere în sine însuşi destinaţia sa, scopul său ..." [11]. Se constituie ca atare o altă modalitate de manifestare a subiectivităţii decît aceea în limitele căreia se închidea principiul sofist; e o ieşire a subiectivităţii, care se recunoaşte pe sine şi-şi revendică dreptul afirmării sale, dincolo de limita particularităţii, a accidentului, a capriciului şi a arbitrarului. O ieşire încă limitată, semnul unui impuls ca expresie a unei condiţii umane care încerca să-şi descifreze propria ei necunoaştere de sine şi tulburare. Se jalonează astfel, prin intermediul acestor succesive indicări de probleme noi, că la orizontul dinamic al activităţii umane erau tocmai pe cale să se constituie şi să apară la lumină noi nivele constituante ale spaţiului existenţial, care dau fiinţării umane o altă semnificaţie, distingînd un alt real pe cale să se substituie celui anterior, şi care fac din problematica moralei expresia modului de **raportare a omului la sine şi la lumea sa.**

„Cunoaşte-te pe tine însuţi!" indică de aceea nu atît o tendinţă de refuz sau de retragere faţă de treburile cetăţii, cum s-a interpretat adeseori, ci mai curînd modul de a se manifesta al dezvoltării umanului, care se raportează conştient de sine la problemele sale şi face posibilă pe acest temei o angajare responsabilă. Se instituie un nou mod al omenescului, şi acesta se exprimă prin implicarea subiectivităţii ca conştiinţă-morală de sine în ceea ce omul îşi propune şi în actele sale. Hegel consemnează această trecere a Rubiconului ca o ridicare de la *moralitate obiectivă* (*Sittlichkeit*, care este „cutumă", „decalog" şi care se prelungeşte pînă şi sub cutele principiului sofist despre om ca măsură) la *moralitate subiectivă* (*Moralität*, care este subiectivă întrucît şi numai întrucît pune *ceea ce este* sub controlul raţiunii şi sensibilităţii, vizînd dincolo de *ceea ce este* spre *ceea ce trebuie să fie*). „Moralitatea obiectivă ca atare — scrie Hegel — constă mai mult în faptul că binele în sine şi pentru sine era cunoscut şi înfăptuit. Atenienii dinainte de Socrate erau oameni cu moralitate obiectivă şi nu oameni morali: ei înfăptuiau ceea ce era raţional în relaţiile lor, fără să reflecteze, fără să ştie că erau oameni excelenţi. Morala subiectivă adaugă la aceasta reflexia, faptul de a-şi da seama că binele este acesta şi nu altul. Moralitatea obiec-

---

perirea binelui nu fusese încă făcută de către Socrate; de acum vom avea la bază totdeauna binele, adevărul, ceea ce este just. « Omul este măsura tuturor lucrurilor » exprimă o treaptă a culturii; faptul însă că binele este scop în sine este descoperit de Socrate în cuprinsul culturii, în conştiinţa omului. Prin urmare, nu este nici o crimă faptul că această descoperire n-au făcut-o alţii mai înainte, căci orice descoperire vine la timpul ei » (*ibidem*, p. 385).

[11] *Ibidem*, p. 365.

tivă este naivă ; însoţită de reflexie, ea este morală subiectivă ; deosebirea aceasta a fost provocată (pusă în evidenţă) de filozofia kantiană care este morală" [12].

Ceea ce n-ar fi de prisos să se observe aici este că Hegel însuşi vede adevărul acestei metamorfoze în schimbarea condiţiei umane : „treaptă a culturii". Principiul sofist încheie un stadiu, e punctul cel mai înalt la care s-a ajuns în interiorul acestuia. Principiul socratic suprimă în el limita între timp depăşită şi pune ca *un trebuie* („Cunoaşte-te pe tine însuţi") ceea ce îi apărea ca fiind corectivul limitării anterioare şi condiţia instaurării noului stadiu existenţial. „Noi trebuie să-l înţelegem pe Socrate şi apariţia lui — scrie Hegel. În conştiinţa generală, în spiritul poporului căruia (îi) aparţinea Socrate, vedem convertindu-se moralitatea obiectivă (*Sittlichkeit*) în morală subiectivă (Moralität) ; Socrate stă în fruntea acestei prefaceri ca o conştiinţă a ei. Spiritul lumii începe aici o cotitură pe care mai tîrziu el a înfăptuit-o complet" [13].

5. MORALA CA STARE DE SPIRIT ACTIVĂ. NEGATIVITATEA

Cu aceasta însă, din sistem precumpănitor sau exclusiv normativ, cînd existentul este însăşi norma şi norma consolidează existentul, morala devine totodată interogativă şi problematizatoare. Este latura negativităţii, punctul negru, fiul din flori ilegitim şi nerecunoscut al oricărei morale întemeiate pe valori, care, punînd binele ca diferenţă şi ca principiu al ei, indică *ipso facto* locul răului, îi recunoaşte factual legitimitatea şi îl ridică — *oribile dictu* — la concept. Socrate rămîne momentul trecerii de la omul-în-sine la omul-pentru-sine, iar expresia acestei treceri este dată de postularea **binelui** ca măsură a tuturor lucrurilor. Dar binele nu este decît termenul unui raport, distincţia de rău, opusul acestuia. Binele are răul în faţa sa şi nu este bine decît întrucît celălalt, răul, i se opune. Dar, punînd răul alături de bine ca opusul acestuia (categorii polare), morala se defineşte ea însăşi ca stînd sub puterea acestui raport, interogîndu-se continuu ce este bine şi ce este rău şi supunînd existentul, altfel aparent sacru, acestei interogaţii, care — prin simpla ei exercitare — îi dizolvă sacralitatea. Pentru ca această transfigurare să devină posibilă, condiţia umană însăşi a trebuit să treacă de la imobilism la stadii succesive de mobilitate, cînd mai lente şi neaparente, liniştite, cînd accelerate şi tulburătoare, încît fiecare nouă schimbare la faţă a moralei îşi află în această determinaţie premisele ei materiale. (Hegel observă : „Fără îndoială, totul începe din afară, dar aceasta e numai începutul " [14]). Totodată, devenită interogaţie despre bine şi rău (cum va spune Eminescu : „Tu te-ntreabă şi socoate / Ce e rău şi ce e bine"), morala însăşi se instituie în factor de schimbare : este element activ, negativitate, forţă motrice înnoitoare a istoriei. Se modifică prin aceasta însuşi sensul de normativitate al moralei ; căci, întrucît propria ei lucrare este semnificantă ca interogînd existentul şi problematizîndu-l, interogaţia şi problematizarea definesc însuşi spaţiul moralei şi moralul sau amoralul, binele şi răul cad sub această incidenţă.

[12] *Ibidem*, p. 367.
[13] *Ibidem*, p. 386.
[14] *Ibidem*, p. 388.

Prin „Cunoaşte-te pe tine însuţi" se consemnează faptul diferenţierii şi al dedublării modului de a fiinţa al omului : ceea ce fiinţează găseşte în faţa sa conştiinţa de sine a acestei fiinţări şi morala se constituie acum din repetarea acestei confruntări interogative şi critice. Caracterul de normativitate unilateral-pozitivă a moralei — înscrierea în existent, adaptarea, acceptarea, disciplinarea socială — îşi produce forma negativităţii sale ca inacceptare şi refuz al normelor existente, prin care existentului (ceea ce este) i se contrapune un alt existent imaginat ca posibil (ceea ce trebuie să fie). Fiinţa şi conştiinţa nu mai sînt una. Morala înaintează descoperind – şi exprimînd această contradicţie trăită, cînd logica demersului ei stă mai curînd în această negativitate sau autodepăşire continuă a momentelor sale. Se consemnează astfel o desprindere a moralei din mecanismul strict funcţional al existentului, a *ceea ce este* şi situarea sa în planul prospectării a *ceea ce urmează să se întîmple* şi a *ceea ce trebuie să fie*. E o continuă fandare spre înainte, propulsată de mişcarea istorică din care se constituie şi devenită posibilă pe măsură ce sistemele echilibrului interior a „ceea ce este" şi imanenţa lor îşi află în drept şi legi juridice un exponent mai adecvat, întrucît e în acelaşi timp mai stabil şi mai energic conservator în normativitatea sa. Normativitatea moralei îşi croieşte astfel un spaţiu al căutărilor sale libere, vizînd înainte, prospectînd şi făcînd pe această cale din nonconservatorismul ei şi din aparenta ei disfuncţionalitate condiţia însăşi a reprezentării unui alt *bine* în afara aceluia instaurat, ocrotit de legi şi deprinderi vechi, sacralizat. În sacru, morala se stinge ca orice flacără lipsită de oxigen. Sacrul este antimoral prin simplul fapt că nu e climat pentru morală înăuntrul fixităţilor sale, după cum morala se instituie ca reversul oricărei sacralizări, întrucît nu fiinţează decît ca disoluţia oricărei fixităţi sau sfinţenii. *Pozitivismul normativităţii* morale exprimă astfel sensul însuşi al fiinţării umane, care este, în esenţă, critică, prospectivă şi transformatoare, definind abia astfel natura sa activă, autoproducerea de sine şi determinarea prin aceasta a unui destin propriu prin originalitatea neobosită a incursiunilor sale în necunoscut. Autodescoperirea-de-sine a subiectivităţii individuale şi recunoaşterea sa ca subiectivitate vie, ca impuls al tuturor iniţiativelor creatoare nu se instituie de aceea numai ca un fapt de cunoaştere, contemplaţie-de-sine, ci totodată ca expresie a practicii însăşi, care aparţine acum nu unor subiecţi-instrumente oarbe, ci unei subiectivităţi pe cale de a deveni conştientă de dezacordul continuu reprodus dintre sine ca real şi realul din faţă care i se opune. În limbajul său, Hegel surprinde această neconcordanţă : „Certitudinea de sine pe care subiectul o are în al său mod-de-a-fi-determinat-în-sine-şi-pentru-sine este o certitudine a realităţii proprii şi a irealităţii lumii" [15]. Iar Lenin comentează în conspectul său : „adică lumea nu-l satisface pe om şi el se hotărăşte s-o schimbe prin acţiunea lui" [16]. Certitudinea realităţii proprii pune realitatea lumii sub lumina criticii morale (sau a judecăţii de valoare despre bine şi rău) şi *ceea ce trebuie* să se întîmple pune în umbră *ceea ce este*, deşi însuşi acest *trebuie* îşi află condiţia posibilităţii sale în acest *este* pe care îl suprimă. Dar prin aceasta negativul trece în pozitiv ; negativitatea moralei apare de fiecare dată ca fiorul viu al unei lumi noi. Se spune că „binele"

[15] Hegel, *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 820.
[16] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti., Edit. politică, 1966, p. 181.

nu se realizează. Dar deplîngerea binelui, întrucît i se opune un alt bine, face inteligibilă vitalitatea moralei, ca mişcarea determinată să nu se fixeze la nici unul din momentele pe care le instituie. În acest sens, morala nu are nimic sfînt, în afară de cazul în care metafora sfinţeniei ar fi atribuită chiar acestei continue autodepăşiri a omenescului pe calea îmbogăţirii şi rafinării structurilor sale constitutive. Cînd Hegel observa că „binele existent este supus distrugerii nu numai prin întîmplare exterioară şi datorită răului, ci şi prin coliziunea şi conflictul binelui însuşi" [17], se indica prin aceasta că morala stă la antipodul oricărei finităţi şi poate fi descrisă sau inteligibilă numai în măsura în care este reprezentată (cum se arată în *Fenomenologia spiritului*) ca o sarcină care trebuie în acelaşi timp a) să fie împlinită şi b) să rămînă o sarcină. O sarcină împlinită încetează să mai fie o sarcină. Morala ca atare nu se înscrie în acest cadru şi nu se supune acestei legi. Ea înaintează dincolo de orice împlinire a scopurilor sale finite şi face din fiecare scop împlinit moment interior (suprimat) al propriei sale expansiuni. Morala face din acest „trebuie să fie" al binelui, care este critic şi constructiv totodată, expresia fiinţării ei ca moment al existenţei umane practic sensibile.

În absenţa acestui dinamism interior, morala este mai curînd potenţială, ca embrionul propriei sale constituiri şi dezvoltări viitoare, dar încă limitată la ceea ce poate fi energie istorică, forţă motrică, fără să fie totuşi altceva decît presupoziţia lipsită de actualitate a acestei energii.

Este tocmai sensul pe care îl surprinde Marx cînd scrie acea vestită propoziţiune, ridicată ulterior la valoare de aforism : „Morala este « l'impuissance mise en action » " ; şi pe care o continuă : „Ori de cîte ori se află în luptă împotriva unui viciu, ea iese înfrîntă" [18]. S-au dedus de aici concluzii vizînd incompatibilitatea dintre materialismul filozofic marxist şi morală, cînd Marx nu făcea decît să supună criticii sale iluzia filistină că morala ar putea fi o substanţă distinctă de cîmpul existenţei umane practice şi deci o forţă exterioară supramundană, care i-ar putea impune lumii presupusa ei sfîntă imaculare, ca în imaculata concepţiune din *Noul testament*. În context, critica lui Marx indică îngustimea strict popească, care duce la extrem denaturarea moralei*. Dar neputincioasă este morala, fie ea chiar a demnităţii omeneşti, întrucît este redusă la semnificaţia unui *sistem normativ pozitivizat* (codex, decalog), menit să lupte împotriva viciului, scăpîndu-se din vedere momentul negativităţii, care, sub forma scepticismului, inspiră oricărui filistin „o groază năprasnică", cum scrie Marx în pagina imediat următoare. S-a observat astfel mult mai puţin că polemica împotriva „moralei" ţinteşte la Marx duplicitatea şi ipocrizia implicate în morala-decalog, a cărei reală neputinţă este pusă în adevărata ei lumină de insistenţa popească a apelurilor care-i solicită ajutorul, în timp ce mijlocul magic cu ajutorul căruia se săvîrşesc toate acţiunile salvatoare îl constituie, cum spune Marx, „nu cuvintele sale frumoase (al lui Rudolf. — N. B.), ci *aurul* său" [19]. Or, recursul la puterea aurului nu este decît dovada că

---

[17] Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 821.

[18] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 2, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 226.

* „Şi Rudolf nici nu se ridică măcar la nivelul punctului de vedere al moralei de sine stătătoare, care cel puţin are la bază conştiinţa *demnităţii omeneşti*. Morala lui, dimpotrivă, are la bază *conştiinţa slăbiciunii* omeneşti. El este un reprezentant al moralei *teologice*" (*ibidem*).

[19] *Ibidem*.

puterea reală a moralei nu stă în pozitivizarea ei ca decalog. În schimb, sensul nepozitivizat al moralei, aşa cum se conturează el, încă embrionar prin implicaţia recunoaşterii socratice a omului ca om („Cunoaşte-te pe tine însuţi)", apare la Marx cînd descifrează legătura internă a materialismului cu socialismul şi comunismul. E legătura dintre filozofie şi morală, dintre cunoaştere şi acţiune. „Dacă omul îşi soarbe toate cunoştinţele, senzaţiile etc. din lumea senzorială şi din experienţa pe care i-o furnizează această lume înseamnă că lumea empirică trebuie orînduită în aşa fel încît omul să afle în ea şi să-şi însuşească omenescul adevărat, să se cunoască pe sine ca om" [20]. Sensul cunoaşterii este acţiunea pe care o face posibilă şi o potenţează. Ceea ce *este* generează un *trebuie să fie* ca implicaţie a sa şi datoria morală se instituie de fiecare dată din chiar condiţia fiinţării umane : „înseamnă că lumea empirică **t r e b u i e** orînduită în aşa fel încît omul să se afle în ea", iar a se afla în ea înseamnă a-şi însuşi, a face să fie a sa natura propriei sale fiinţări, omenescul adevărat, şi să se cunoască pe sine ca om, atît ca premisă a actelor sale, în sensul lui Socrate, cît şi ca împlinire, ca recunoscîndu-se şi aflîndu-şi recunoaşterea în ceea ce face ca om. Căci, după cum continuă Marx, „dacă interesul just înţeles constituie principiul oricărei morale, înseamnă că trebuie să tindem ca interesul particular al individului să coincidă cu interesul omenesc general ... Dacă împrejurările sînt acelea care îl formează pe om, trebuie să facem ca împrejurările să fie omeneşti" [21].

Cunoaşterea de sine a omenescului devine astfel, în acelaşi timp, a) un refuz, cum spunea Lenin : lumea nu-l satisface pe om, şi b) un impuls continuu reluat la acţiune constructivă cînd şi în măsura în care omul se hotărăşte s-o schimbe prin acţiunea lui. Atît refuzul a *ceea ce este*, cît şi afirmarea unui *trebuie să fie* ca datorie se dezvăluie ca o lege a fiinţării umane integrate în activul şi pasivul oricărei comunităţi şi participînd la toate momentele ei, încît solicită o descifrare radical critică a semnificaţiei şi a locului atribuit moralei în determinarea mişcării istorice.

---

[20] *Ibidem*, p. 146.
[21] *Ibidem*.

RAPORTURI ÎNTRE ARTĂ ŞI ŞTIINŢĂ ŞI INTEGRALITATEA AXIOLOGICĂ

DE

LIVIU SOFONEA

1. NATURĂ ŞI OMENESC

Natura ne uimeşte (şi totodată ne intrigă) nu numai prin diversitate, prin variabilitate, dar şi printr-o ordine internă (exteriorizată adesea nu atît sub forme explicite, cît mai ales prin modalităţi subtile, intrinseci lucrurilor, dar cu atît mai necesare). Natura ne intrigă pentru că participăm la ea, pentru că ne cuprinde (fără ca prin asta să ne anuleze individualitatea umană), organizîndu-şi elementele după legităţi incontestabile, legităţi care se pot descoperi şi care, ca atare, se desfăşoară independent de conştiinţa omului într-o rece, dar grandioasă obiectivitate.

Condiţia umană ne uimeşte înainte de toate prin constatarea că-i „a noastră" şi că o trăim în calitate de persoană. Condiţia umană ne aparţine ca un datum primar; ea ne cuprinde, o simţim ca atare, o explorăm, o descoperim, o lăudăm sau o blestemăm şi nu putem scăpa de implicaţiile ei (şi ele exteriorizate atît în forme explicite, cît şi implicite). Această condiţionare umană o sesizăm primar prin obscurele inserţii ale omului în natură, o reliefăm printr-un colorat act de simţire, o adîncim prin conştientizare şi încercăm să o definim cît mai cuprinzător printr-un tensionant act teoretic. Ne zbatem într-un efort care cunoaşte mizeria şi sublimul spre a ne armoniza existenţa cît mai deplin cu o anumită imagine ideală a acestei condiţionări umane, o imagine ea însăşi caleidoscopică, faţă de care ne străduim să ne adaptăm pentru a evita contradicţii resimţite dureros. Dar, totodată, în calitate de oameni, cutezăm să modificăm această imagine, şi nu ne lipsesc uneori nu numai revoltele, dar şi elanurile cele mai cutezătoare pe care le istovim în încercările noastre de a depăşi pînă şi frontierele care ne apar a fi cele mai absolute, cele mai imuabile ale acestei condiţionări umane.

Nobila aventură a omului pe pămînt constă într-o permanentă redefinire şi chiar redimensionare a condiţiei sale. Acest act major îl

Rev. filoz., 19, 7, p. 897–909, Bucureşti, 1972

trăim individual, mai mult sau mai puţin conştient, flegmatic sau frenetic, concret sau, dimpotrivă, transcendent.

Condiţia umană ne uimeşte (şi ne intrigă nu mai puţin) şi pentru că ne dăm seama că ea nu este numai a noastră ca o proprietate exclusivă, ca un mod gramatical aplicabil numai la persoana întîi, ci ea constituie în esenţă destinul fiinţelor, alcătuind marea unitate socială a omenirii înscrise în devenirea ei istorică.

2. PLENITUDINEA UMANĂ

Naturii îi este proprie o organizare legică cu caracter obiectiv, în timp ce condiţiei umane îi este proprie tendinţa de interpretare, de evaluare. Împlinirea condiţiei umane se săvîrşeşte axiologic prin varii acte de evaluare pe care omul le face, perseverînd a desăvîrşi toate aceste valori. Această intenţionalitate se desfăşoară nu odată neliniar şi contradictoriu, căci omul preţuieşte necontenit, el ierarhizează, el are opţiuni, el nuanţează, se angajează. *Homo sapiens*, *homo significans*, nu este şi nu poate fi redus la un sistem hiperfin de simplă înregistrare, căci el se înscrie activ în „miezul lucrurilor", introducînd acolo în mod inevitabil un element pasional, o anume optică, o anume distorsionare afectivă şi logică, o anume culoare, căldură, tendinţă.

Esenţa fiinţei umane este deci în mod manifest axiologică. Neîndoios tabloul valorilor — tablou mai mult sau mai puţin ierarhizat, sistematizat din motive metodologice sau sub imperativul unor ataşări prioritare—este cu mult mai bogat decît triada clasică a „Binelui", „Frumosului" şi „Adevărului", valori categoriale, autotelice şi prin împlinirea cărora omul poate atinge sublimul, resimţindu-şi astfel în chip fericit şi total răscumpărarea trecerii sale prin lume.

Constelaţia axiologică, redimensionată mereu într-o devenire tot mai arborescentă, dar păstrînd o aceeaşi unitate organică, rămîne o permanenţă a omului. Ea dă expresie unei tendinţe interioare, naturale, implacabile, definitorii către o împlinire plenară. Ne resimţim oameni în măsura în care trăim plenar valorile cardinale ale fiinţei : sîntem animaţi, în realizări ca şi în eşecuri, de o pasiune a perfecţionării şi de o nostalgie a ei. În toate actele sale majore, omul participă de fapt plenar, cu toate prezenţele şi latenţele sale : el angajează toate registrele fiinţei sale, el poate intra într-o rezonanţă plurală cu toată claviatura sa de valori. Vremelnic, prin condiţia sa, omul nu renunţă la eternitate, el îşi trăieşte existenţa şi provoacă universul prin integralitatea sa axiologică.

Încercarea paroxistă, obsedantă de împlinire superioară este prezentă în conştiinţa oamenilor prin mitificarea unor tipuri de oameni a căror existenţă pare a se identifica cu împlinirea marilor valori (Orfeu, Faust şi Mefisto, Don Juan şi dona Juana, Romeo şi Julieta, transfiguratul Don Quijote şi terestrul Sancho Panza, Campaneu revoltatul dintotdeauna, profeticul Oedip, Peter Peregrinus torturat de gîndul creării unui perpetuum mobile, inventatorul robotului Golem, căutătorul panaceului şi al pietrei filozofale, Ulise neastîmpăratul Ahasverus cel rătăcitor, Sisif, Prometeu, Icar, Folanius, acel student colindător şi bărbat nepotolit

care se străduiește să exceleze activ în toate valorile majore ale ființei stăpînit de folia vieții etc. etc.).

Îngrădirea coparticipării tuturor valorilor la actele umane înseamnă o depersonalizare a acestora. Procedînd la o severă departajare a valorilor, în portretizarea omului se introduce în mod inevitabil un element de artificial. O astfel de reconsiderare a omului este condusă de un principiu simplificator, chiar mortificant. Acest principiu poate fi invocat din motive de ordin metodologic (de studiu); dar trebuie să recunoaștem că prezența sa în dialectica actului însuși poate fi și rezultanta unei strategii individuale mai mult sau mai puțin lucide sau poate fi produsă de superficialitatea configurației psihice, de inerția vitală, de numeroase efecte ale spaimei de complexiune sau de atracția spre facil, după cum poate fi datorată unor factori destructori de personalitate cu caracter intern (biologic, somatic) sau extern (de mediu, de epocă, de societate).

Fără a exalta excelența motivațiilor condiției umane și cu tot riscul de a trece printr-un loc comun, nu credem că este nici inutil și nici hazardat a afirma că tendința fundamentală, salutară, a omului constă în a trăi realizarea cît mai plenară a valorilor intricate ființei sale.

3. UNIVERSUL AXIOLOGIC

Alăturate în plasma organică a complexiunii omenești, valorile coexistă cu necesitate într-un regim dinamic de relativă autonomie și relativă dependență, fiecare din ele putînd primi accente calitative de o impresionantă diversitate.

În acest univers axiologic, populat de o complexitate de valori mobile (prezente nu numai ca potențe, dar și ca actualizări) se produce neîntrerupt o creație valorică, o plăsmuire care se dezvoltă și trăiește într-o dramatică confruntare, angajată într-un regim de coliziune sau de interferență, de contrazicere și de armonizare. Ca rezultat al acestei lupte de valori spirituale, expresie de suprastructură a omului determinat material, se modelează nu numai atîtea tipuri umane particulare, dar se perpetuează statuarea unor ipostaze omenești de înaltă semnificație, veritabile arhetipuri axiologice. Efluviul forțelor valorice gravează cîteodată în arama timpului simboluri care fac distincția unor epoci sau, mai general, profiluri de nealterată dimensiune, mergînd pînă la permanențe mitologice. În timp sau în condițiile unor anumite circumscrieri, anumite valori vor predomina; ele se impun, structurează diferitele acte umane, deliberate sau fortuite, devenind astfel categorii definitorii ale unor vîrste, indivizi, grupuri sociale, ale unor epoci istorice sau chiar personificări ale permanenței umane.

Deși avem în vedere unitatea plenară a omului, vorbim de *homo erectus*, *locvens*, *habilis*, de *homo faber* sau *ludens*, de *zoona politikon*. Personalitatea omului ni se dezvăluie și ni se definește prin atributele lui de *homo sapiens*. Această înțelepciune nu este o simplă cuminție, ci are un caracter activ. Ea se desăvîrșește în vitalitatea lui *homo significans*, ființă complexă, energică, în care trăiesc implicit *homo teoreticus* și *homo esteticus*. Examinînd cu luciditate toate modurile în care se exercită această legendară înțelepciune, nu putem totuși exclude grotesca ipos-

tază a lui *homo stultus*, a omului smintit, capabil să-şi polueze condiţia sa şi chiar să-şi distrugă planeta ignorîndu-şi parcă interesele sale cele mai elementare.

Rostul existenţei nu are vreo altă întemeiere decît tocmai prin împlinirea valorilor sădite şi crescute în solul fiinţei sale. Valorile, în ultimă instanţă, nu au un rost prin ele însele, ci constituie ţeluri pentru viaţa din care izbucnesc şi pe care o resimţim ca deplină numai prin apropierea, stăpînirea, înţelegerea, gustarea, fructificarea şi desăvîrşirea creatoare a acestor valori într-o plenitudine în care altădată era recunoscută originea divină a omului.

Diversitatea axiologică şi activismul ei împins pînă la conflict, aspiraţia spre plenaritate, trăită cu sacrificiu şi soldată cu izbutiri parţiale, dar semnificative, definesc această melancolică şi exuberantă, chiuitoare şi tăcută, visătoare şi gînditoare, practică şi himerică, mizerabilă şi sublimă şi mai ales pururi neastîmpărată fiinţă umană.

4. RAPORTURI GENERALE ÎNTRE ARTĂ ŞI ŞTIINŢĂ

În privinţa frumosului şi adevărului, valori care se împlinesc în artă, respectiv în ştiinţă, se constată că acestea au fost uneori izolate sau puse în relaţii de radicală opoziţie. Modelul prejudecat al savantului sever, hiperlucid pînă la manie, drămuit în afirmaţii şi congelat în sentimente, atotsceptic prin profesiune, logic şi programatic la orice ocazie, meticulos pînă la oboseală şi scutit de orice extaze a fost opus celui confecţionat pentru firea artistului (visătoare, impresionabilă, exuberantă, siderală, sensuală). O asemenea antiteză este, desigur, mult prea simplistă ca ea să fie altceva decît o fantoşă livrescă, o comoditate a gîndirii. Omul descoperă prin ştiinţele particulare nu numai cosmosul sau propria sa complexitate obiectivă, dar şi pe sine însuşi, ca realitate ontologică, şi acest act minunat de reprezentare a poziţiei sale în lume este prea multiplu ca să nu conţină şi un major coeficient de artă. Iar exprimarea suferinţelor şi a bucuriilor omului în termeni de artă, fiind şi un act de cunoaştere, nu poate fi izolat de specificităţile ştiinţei.

Ne vom referi deci în cele ce urmează, sub semnul pluralităţii axiologice, la raporturile generale şi speciale dintre frumos şi adevăr, dintre artă şi ştiinţă, care sînt împlinirile autentice ale acestor valori.

Prospectarea raporturilor dintre frumos şi adevăr, reflectate în împlinirile acestora (în artă şi în ştiinţă), constituie o problemă permanentă şi cu caracter general a filozofiei artei (respectiv a ştiinţei) şi trebuie executată sistematic şi cu dublă incidenţă. O atare activitate trebuie să cuprindă cel puţin două capitole, şi anume : ştiinţa artei, respectiv estetica (sau arta) ştiinţei. O asemenea analiză surprinde trainice analogii ; ea punctează chiar unele identităţi interesante şi conturează opoziţii atît nete, cît şi nuanţate. Analiza comparativă a modului de funcţionare a delicatelor mecanisme proprii actului de artă (respectiv al celui de ştiinţă) trebuie făcută nu numai la modul general, dar şi cu o aplicare deosebită a condiţionărilor contemporane atît de specifice.

Complexa conexiune dintre artă şi ştiinţă a fost cercetată mai mult sau mai puţin persistent, ea figurînd în programele diferitelor sisteme filo-

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU
901

zofice înregistrate în decursul timpului. Necesitatea determinării acestor conexiuni cît mai puțin ambiguu cu putință decurge din însăși obligativitatea delimitării sferei de aplicabilitate a conceptului de valoare științifică (de adevăr) și, mai ales, a acelui mai fluid de valoare estetică (de frumos). O atare relație între două ipostaze majore ale indivizibilei sensibilități omenești trebuie statornicită, subliniind că în planul exigențelor umane fundamentale arta (adică tendința spre realizarea frumosului) și știința (adică tendința spre dobîndirea unei imagini adevărate despre lucruri) au un înalt grad de necesitate. Cele două activități superioare corespund nevoii imperioase de redare și de împărtășire (prin toate mijloacele de expresie la îndemînă) a esenței tumultului necontenit din omenescul sensibil, respectiv a cunoștințelor cît mai adecvate despre natura exterioară, ca și despre tot ce ține de omenesc (prin angajarea tuturor posibilităților de prospectare disponibile).

Raporturile de intercondiționare artă-știință se cer investigate într-o judicioasă paritate. Aceste raporturi sînt exemplificate elocvent pe cazurile interesante ale creatorilor în cele două domenii, ale personalităților patologice sau ale acelor vieți cuprinzătoare care manifestă (în diverse graduări) cel puțin o dublă polarizare axiologică.

Un asemenea studiu aduce un evident cîștig teoriei științei, respectiv a artei. El scoate în evidență, din perspectiva celor două valori confruntate: bogăția și sărăcia, potențele și limitele, contrastele și uniformitățile, armoniile și paradoxurile, demonia și placiditatea, mizeria și sublimul condiției umane. Un atare studiu de demonstrată necesitate asupra raporturilor generale (conflictuale sau de armonie) între artă și știință dobîndește în epoca noastră accente și importanțe noi dată fiind dezvoltarea extraordinară a științei în această perioadă.

Valori majore, adevărul științific și frumosul estetic, fără să fie complet rupte de celelalte valori, pot pe deplin să-și ajungă sieși răsplătind pe cel care persevereză în împlinirea lor prin atingerea intermitentei (dar incontestabilei și autenticei) stări de sublim.

Echipotente în privința necesității ca punct de pornire și a autotelismului ca punct de destinație, arta și, respectiv, știința manifestă între ele diferențe impresionante atît ca scop, cît și ca mijloace, ca metodică și proceduri, ca dialectică interioară și exterioară, ca cromatică și intensitate rezonantă excitată și consumată în conștiința umană, ca reflectare a momentanului sau a eternului trăit de om. Și chiar ca modalități de a suporta aceste extreme! Sentimentul abisal încercat de savant în fața unor probleme deosebit de grele (logica cu trei valențe, raportul ireconciliabil finit-infinit etc.), ca și față de tot ce nu încape în realitățile și formulările sale îl aduce într-o stare asemenea aceleia provocate de artele majore, de contemplația filozofică, de perspectiva iubirii sau de cea a morții.

Ține de prima constatare faptul că geneza operei științifice străbate alte etape de devenire decît cea artistică și răspunde unor altfel de finalități. Arta (în creație, ca și în receptare) este direct legată de un resort individual; ea presupune o tensiune personalizată, implică o confesiune, o emoție și o emoționare, în timp ce știința este obiectivă și se vrea ca atare. Dar între aceste diferențe specifice cîte proximități nuanțate, reverberînd bogăția complexiunilor vii, autentice! Există un profund „adevăr al frumosului", dar și un autentic „frumos al adevărului".

„Inima, după un cunoscut adagiu pascalian, își are rațiunile sale pe care rațiunea nu le are", dar totodată există și emoții de care „inima" nu-și dă seama și care sînt „ale minții".

Am putea oare contesta existența unei corespondențe între toate etapele esențiale ale celor două acte majore de creativitate umană? Nu-i este oare proprie atît savantului, cît și artistului o autentică stare de uimire inițială, de neliniște stranie, de atracție (mergînd pînă la fascinație) spre o temă care constituie germenul operei viitoare? Nu au oare între ele nimic esențial-comparabil: explozia inspirativă, invenția, truda execuției, căutarea expresiilor și a imaginilor (chiar și în știință)? Dar bucuria copilărească a descoperirii? Dar îndoielile, încordarea, stăruința, decepțiile, erorile, contrazicerile, orbecăirea, compatibilizările, verificările? Nu se poate face oare nici o alăturare serioasă între modalitățile în care sînt trăite (în cele două ipostaze), autocritica, autoevaluarea, reculul, absurdul, criza, clarificarea, sentimentul de posesiune, tensiunea perseverativă, senzația finală de eliberare? Și nu am enumerat decît cîteva dintre secvențele infinit complicatelor acte de împlinire a frumosului și adevărului!

Nu există oare în cele două întreprinderi umane o utilitate, ca și o gratuitate? O mizerie și un sublim? Nu identificăm oare stări similare de așteptare, de contemplare, de furie, de cufundare în vis sau de trezire lucidă? Nu există oare dincolo de diferențieri temperamentale un esențial-identic patos nereținut alternat de o cenzurare drastică? Sau o nelimitată dorință de precizie, cum și una de inefabil? Dar acele unitare senzații depresive (sau agresive) impuse de limitările formei, ale materiei prin care se face exprimarea? Nu le sînt oare comune artei și științei o tendință spre concentrare, un efort de a cuprinde într-o singură scoică un întreg univers (o judecată apocaliptică, sau o teoremă de existență), dar și una de evaziune, de expansiune spre o generalizare cît mai cuprinzătoare? Dar oare acel tandem de absconsitate și limpezime, de tăcere și strigăt, de apăsare și folie (adesea invizibil în știință)? Dar acel tangaj între experiență și sobrietate? Dar vocația concretului, a particularului; și, geamănă acesteia, reflectarea adecvată a universalului?

Nu urmăresc atît arta, cît și știința realizarea unor modalități de persuasiune, apelînd însă la un arsenal argumentativ specific, la o exprimare puternic diferențiată? Nu reclamă atît arta, cît și știința un anumit gen (foarte diferit, este drept) de specializare? Dar exigența de a renunța la o accesibilitate trivială deși, firește, mesajul artei vizează universalitatea umană în timp ce științei îi este proprie înainte de toate cunoașterea cît mai riguroasă și cu orice preț a problemelor universului)?

Nu există o artă pătrunsă de intelectualism și o știință (autentică) care-și îngăduie, fără să se altereze, unele lirisme? Nu există o artă care folosește modelări parnasiene, demonstrații și corolare, scheme logice transparente, care acuză claritați matematice, sau determinisme axiomatizate? Sau, prin reacțiune — și asta este tot expresia unui raport esențial —, nu se cultivă cu dezinvoltură ruperea formelor, esteticul pur, vacuitatea căutată, ezoteria, aleatorul fetișizat, metafizicul sustras de orice „influență comună"? Similar artelor se poate oare contesta existența unei științe valabile, care (în limita jocului interior posibil) aspiră la o însuflețire estetică a unor „propoziții seci", dar adevărate?

Ştiinţa construită ca atare se adresează (în forma ei riguroasă) doar unor iniţiaţi, deşi, privită ca un ţel general, ea se vrea înţeleasă de cît mai mulţi. În opoziţie cu aceasta, arta aspiră la un mesaj cît mai cuprinzător, deşi cîteodată reclamă şi ea o iniţiere considerabilă.

În exprimarea ştiinţei se urmăreşte o economie de mijloace pentru a obţine o maximă concentrare a adevărului, ceea ce construieşte un gen de frumuseţe care nu are neapărat un caracter metalic, ci, dimpotrivă, recepţionează şi apoi răspîndeşte efuziunea sa, patetismul său specific.

O unificare în diversitate este proprie atît artei, cît şi ştiinţei, prima angajînd expresivităţi, iar ultima operaţii mintale. Ambele tendinţe unificatoare se finalizează într-o concretizare cît mai bogată în detalii semnificative, detalii care sînt privite în ştiinţă mai ales din punct de vedere explicativ-justificativ, în timp ce în artă ele redau prin jocul lor pur şi simplu viaţa.

Munca ştiinţifică pe echipe nu rupe complet toate elementele comparaţiei cu activitatea artistică, căci, deşi actul artistic rămîne pronunţat individual, artistul resimte necontenit o anume socializare (şi chiar o nevoie de cooperare; şi anume mai puţin în sensul de intuire a lumii, cît mai ales în privinţa tehnicii de lucru, a meseriei lui de artist). Solicitat intens în procesul accelerării informaţionale, individul polivalent nu poate asimila o cantitate nelimitată de „ştiinţă" şi cu atît mai puţin el nu va putea crea artă în pas cu ştiinţa. Opţiunea sa este imperios necesară. Este o evidenţă faptul că nu se poate şti totul (nici măcar în interiorul unei aceleiaşi discipline), mai cu seamă în epoca în care activitatea ştiinţifică trebuie să se desfăşoare tot mai mult pe echipe. Dar asta nu înseamnă o extirpare a valorilor estetice în actul ştiinţific (sau invers), ci numai o amalgamare delicată, armonizată prin arta de a trăi valorile, prin vocaţia individualizării. Această coprezenţă axiologică poate să se amplifice în intensitate, poate să producă maxime tulburătoare în unele planuri, dar poate să dea şi minime; ea poate să conducă la o rezultantă cenuşie sau să ocazioneze tensiuni-intestine, confuzii, stări conflictuale, care istovesc individul sau, dimpotrivă, să instaureze o stare de olimpiană clarificare. O atare dramatică integrare are loc în acei indivizi deosebit de interesanţi ca personaje, dar neizbutiţi (la modul excepţional) în nici unul dintre cele două planuri pe care le examinăm (acestea însă nu epuizează deloc complexul uman, care este cu mult mai bogat, dar indivizii consideraţi erau capabili de extraordinar, iar pentru ei interferenţa a însemnat o extincţie).

Savantul şi, respectiv, artistul trăiesc în contextul unei anumite fiinţe omeneşti, corporale, pasionale, sociale, şi de aceea fiecare îşi are dedublările sale; fiecare se întregeşte pe sine cu modul de activitate care configurează personalitatea celuilalt. Această bilvalenţă are mai adesea un caracter indirect (asemănător celor două feţe ale lui Ianus), corespondenţa fiind nu odată ignorată, nerecunoscută, tăinuită, refulată. Dar ea rămîne nu mai puţin reală.

Nu putem să nu semnalăm, fie şi numai în treacăt, că însăşi înţelegerea perfect adecvată (şi încărcarea ei cu toate implicaţiile, asociaţiile, divagările, tendinţele) a elementelor fundamentale ale ştiinţei nu este banal identică, ci, dimpotrivă, prezintă unele variaţii de la individ la individ. Ea are un anume joc, care nu exclude o alăturare cu cel al receptării artei.

Toate etapele procesului creativ în știință (salturile de la particular la general și invers, voltele minții prin care se surprinde un detaliu încrustat într-o amplă semnificație, sau, dimpotrivă, o întreagă boltă sprijinită pe cîteva detalii particulare) pot fi puse, pînă la un punct, în directă comparație cu cele ale artei. Astfel se poate face o directă confruntare între prezența unui element de mister al științei (provocat de senzația în fața necunoscutului) cu cel convertit în imaginile artistice (provocat de senzația în fața enigmaticului și convulsionatului suflet omenesc).

Aceste alăturări nu sînt oare de natură a indica drept esențială nu atît dihotomia, cît unitatea fundamentală a celor două acte valorice? Știința încearcă să unifice spectacolul caleidoscopic al lumii în numele unei explicații, iar arta sub impulsiunea sensibilității omenești, dar numai prin conjugarea celor două eforturi se definește obiectiv și sensibil poziția omului în lume.

Analiza comparativă și consecventă a psihologiei tuturor etapelor procesului de întocmire a unei opere științifice (respectiv artistice) ar surprinde, desigur, încă multe corespondențe, fără a fi pîndită de riscul de a cădea într-o similitudine facilă sau într-un patetism călduț.

Prezența acestor corespondențe în ființa celor două tipuri axiologice aparent complet antitetice (în intuitivitate, în adîncimea psihică, în fantezia creatoare, în puterea de expresie, respectiv în capacitatea de sesizare nemijlocită, de analiză și sinteză, de inductivitate și deductivitate, de viziune și aplicație, precum și în calitățile comune: voință, perseverare, forța de execuție, simțul proporției, obiectivitatea autocritică, capacitatea de perfectare și chiar de depășire) pune în lumină filonul uman comun.

Necesitatea distincției celor două valori și implicit a actelor lor de împlinire rămîne, desigur, evidentă, dar ea riscă să-și altereze prin fetișizarea acestei distincții însuși scopul propus. Atracția estetică în știință (sau cea științifică în artă) își are evident preconcepțiile și riscurile sale, care nu pot fi evitate decît dacă ea se trăiește printr-un act pasional de bucurie, de răspundere, de adecvare. Dar în definitiv ce nu este scutit de riscuri? Consemnînd existența esteticului în științific (ca și a științificului în artistic), ca pe un fapt de generală valabilitate, rămîne, firește, deschis modul personal de a trăi în deplină armonie această coexistență neînlocuind nici decum scopul cu mijlocul, alternare care constituie esența oricărei pervertiri.

Explicitarea ecuației biunivoce artă-știință, necesitînd analiza și sinteza în condiții de paritate a dublei interferențe, impune obligația cunoașterii exacte a rolului reciproc pe care valorile estetice (respectiv științifice) îl joacă în desfășurarea activităților cu același nume atît în formă explicitată, cît mai ales prin insinuarea lor în toate etapele celor două feluri de acte. Integralitatea umană se manifestă sub una din fețele sale.

5. RELAȚIA REFLEXIVĂ ARTĂ—ȘTIINȚĂ

Ființarea unei legături între artă și știință este o descoperire veche a gînditorului căruia îi este dat să constate existența în toate orînduirile a unei anumite arte, iar în cele de dată mai recentă prezența unei anumite preocupări pentru căutarea unei explicații a naturii exterioare (și a celei

umane), tendință care în fazele embrionare lua tot forma artei, pentru ca mai tîrziu să se autonomizeze într-o împlinire științifică. Nu vom discuta aici legătura pe care relația binară și reflexivă artă-știință o are cu celelalte valori (vitale, etice, politice, cu iubirea etc.). Mărginindu-ne la unele notații mai importante, vom examina mai întîi influențele valorilor artistice supra celor științifice, consemnînd, apoi, și unele aspecte ale interacțiunii de sens invers.

a. *Artă și știință*

În solul valorilor științifice valorile artistice au o influență fermentativă. Ele „lucrează" în problematizarea inițială, în orientarea preliminară, ca și în intuirea soluției. Sînt active în efortul căutării, în sesizarea primelor elemente ferme și chiar în descoperirea propriu-zisă. Exprimarea rezultatului stabilit, clarificarea și optimizarea acestuia, verificarea mintală inițială, testarea experimentală, utilizarea, autoconvingerea și convingerea (experților, cunoscătorilor, profanilor), perfectarea rezultatului obținut, reformularea, optimizarea aposteriorică, generalizarea, definitivarea, comunicarea restrînsă (apoi de largă audiență), noile prospectări pe aceeași direcție sau cu ramificații neașteptate, atingerea unor stadii definitive în privința realizării științifice respective, prezentarea apodictică, care trebuie să finalizeze orice autentic elan creator științific etc. etc., se însoțesc întotdeauna și cu irizări estetice. Încadrarea cît mai armonioasă a unei realizări științifice într-o sistematică cuprinzătoare (și, dacă se poate, într-o cosmologie, într-o gnoseologie) este și o lucrare artistică.

Nu este deloc lipsită de importanță investigarea rolului artei ca tensiune complementară în conștiința celui care își petrece viața sub semnul științei (a creatorului de știință, a celui care o aplică, o dezvoltă, o transmite, o încearcă, o învață, o trăiește). Consemnată de mulți autori, inclusiv de marii creatori de știință, prezența valorilor estetice se face simțită în momentele de destindere (sau de așteptare) ale savantului. Interferențele estetice au fost înregistrate în fazele preliminare (sau embrionare) ale actului mutațional, ca și în momente cu caracter de interludiu sau de aposterioritate. Se cunosc în nu puține cazuri chiar activități artistice cotate ca atare; dintre acestea, unele aveau caracterul vizibil al unei diletanțe, fiind considerate chiar de subiecți fie ca simple jocuri, fie ca întregiri ale unor pasiuni mai vechi sau ca înclinații rămase prin natura lucrurilor nedesăvîrșite ori pur și simplu ca nevinovate manii. Alteori însă atare activități erau considerate de autorii lor (și cîteodată nu numai de ei) ca veritabile acte de creație, concretizate în opere menite a exprima un înalt mesaj și, în consecință, a determina rostul în lume al celor care le-au făurit. Față de aceste opțiuni estetice active, un rol mai minor, dar incontestabil îl au mult răspînditele acte derivative, încărcate cu sensuri estetice (interpretări, degustări alese, rafinamente, participarea în calitate de public select la diversele forme de spectacol artistic, înscrierea la „cluburile" nestatutate ale „spiritelor subțiri", agrementarea unei arte care reclamă inițierea, activități de critică, cultivarea unui simț de opinie competentă, practicarea unor exegeze versate etc. etc.; vioara lui Einstein, cea a lui Ingres, versul barbian etc. etc.). Toate aceste aderențe la estetic, deci ca atare eteronome științei, pot juca în sistemul intim de valori al

savantului un anumit rol, a cărui importanță depinde de marile diferențe de individualitate. În unele cazuri excepționale, atare manifestări pot constitui, printr-o răsturnare valorică, de fapt mesajul cel mai autentic al savantului (un mesaj necutezat sau frustrat în copilăria sau pubertatea realizării sale datorită unei concurări practic infinite de cauze : lipsa de talent, timiditate, neliniște necontenită, abisalitate, interdicții biologice, psihologice, religioase, familiare, sociale, conjuncturi etc. etc.).

Surprinderea prezenței reale a valorilor estetice în pasionalul proces al adunării apelor freatice înainte de a ieși la lumină printr-un act științific semnificativ este o operă delicată și interesantă care merge în profunzimea sufletului omenesc. O atare vivisecționare (și reconstituire de asemenea *in vivo*) este indispensabilă celui care-și propune să redea autentica biografie interioară a unui savant, pe aceea a unei descoperiri sau chiar a unui anumit climat științific (condiția omului de știință în epoca Renașterii, atît de saturată de valori estetice ; atmosfera specifică din Göttingen în perioada cînd s-au pus bazele mecanicii cuantice etc. etc.).

Este de asemenea interesant de stabilit rolul intro- și extravert al artei în echilibrarea biologică, mintală, sufletească a savantului. Există neîndoios o psihocataliză artistică care intervine de obicei tonic în alungarea unor depresiuni care copleșesc cercetătorul obosit, dezamăgit și dezorientat, cataliză care are ca efect redresarea și relansarea omului de știință în direcția menirii sale. Vecinătatea valorilor estetice sublimează urmările apăsătoare ale unui sentiment de mizerie (cîteodată provocată de încremeniri administrative, de atotputernicia birocrației, de greutăți materiale, de jene fiziologice, de faptul de a nu fi suficient înțeles, de coroziuni colegiale, de feste întîmplătoare etc.). Este neîndoios că arta are unele capacități de reconfortare a vitalității celui preocupat de știință ; ea contribuie la ridicarea acestuia dincolo de avatarurile unor înfrîngeri (datorite limitelor inevitabile sau accidentale). Fără a exclude cu desăvîrșire și unele efecte inverse (traumatizante, stressante) ale artei asupra conștiințelor excitate dominate de semnul zodiacal al cunoașterii nu se poate nega rolul esențial salutar al valențelor estetice pentru ființa celui preocupat de știință : ele atenuează contorsionările sale, domolește ostilitățile de felurite naturi, dispersează complexele psihice (personale, familiale, sociale) și nu odată dă senzația că poate schimba însești adversitățile obiectului de cercetat. Așadar, prezența (mai mult sau mai puțin introvertită) a artei nu este deloc minoră în toate perioadele oarecum normale de pregătire a activității științifice. Reordonarea conștiinței, realizată cîteodată chiar printr-o zguduire a ființei prin „șocuri estetice", poate avea ca efect reluarea activității, chiar și pentru tipul pur cristalizat de om preocupat exclusiv de știință (și chiar și atunci cînd acesta se află în criză, în pauză, în plutirea de după izbutire sau într-o stare de totală deconectare).

Analiza psihologică a fenomenului științific se îmbogățește astfel considerabil, consemnînd sistematic și prezența particulară a valorilor estetice în metamorfozele sale specifice. De asemenea dinamica valorilor estetice se întregește substanțial prin clarificarea rolului pe care-l au aceste valori în activitatea „omului comun" neobsedat de nici una dintre valori (dar, firește, nestrăin de nici una dintre ele), a celui subdezvoltat sau patologic și cu atît mai mult a omului dominat de alte valori cardinale (adică, în particular, a omului de știință).

b) *Ştiinţă şi artă*

Cercetarea consemnează un anume rol pe care-l deţin valorile ştiinţei în procesul de creaţie, de interpretare, de difuzare sau de exploatare a artei. Analiza constată existenţa acestor valori în toate momentele decisive ale ciclului floral artistic. Pigmentaţia lor poate fi decelată în : orientare, acumulare, gestaţie, pregătire, chiar şi în inspiraţie şi, în orice caz, în invenţie, execuţie, critică, realizare, perfectare, autocritică, verificare, critică exterioară, reluare, canonizare etc.

Investigarea rolului valorilor ştiinţifice prezente în structura artistică surprinde modul în care acestea difuzează de obicei prin filoane delicate dizolvate discret în sensibilitate, în capacitatea de plăsmuire, sau în expresivitate, oglinzile mari ale caleidoscopicului temperament artistic. Valorile ştiinţei urcă, coboară, migrează, fluctuează, se instaurează în toată adîncimea conştiinţei artistice, unde devine o prezenţă care îmbogăţeşte prin flux heteronomic profilul tipurilor de creaţie artistică şi de creator artistic.

Prezenţa valorilor ştiinţifice (parte a valorilor extraestetice) este resimţită şi în receptarea operei de artă, ea fiind inferată în înseşi izvoarele plăcerii artistice (în gust, în procesul forjării criteriilor ierarhizării artistice, unde aduce substanţiale clarificări tipurilor de artă şi echivalenţelor lor umane). Neluarea în seamă a influenţelor exercitate de ştiinţă asupra artei sărăceşte înţelegerea varietăţii mecanismelor creaţiei, receptării şi criticii artistice.

Nu poate fi ocolită prezenţa valorilor specific ştiinţifice în fiinţa artistului nici cînd acesta nu activează în ipostaza inveterat artistică, ci „se odihneşte", se pregăteşte, se destinde, se informează, se completează în fel şi chip, se caută pe sine, se destramă şi se recompune (instinctual, sentimental şi argumentativ), reedificîndu-şi cosmologia printr-un complicat proces de revizuire. Evident, supus unei implacabile intermitenţe, artistul redevine în lungi perioade din viaţa lui omul comun ; dar chiar şi în această postură, preocuparea lui pentru creaţie rămîne de obicei o necontenită obsesie, el trăind mai ades într-o stare de tensiune confuză încă nedeservită de destule energii spre a-l putea readuce spre creaţie, deşi scintilaţia estetică, nu-i este niciodată complet stinsă.

Această imixtiune a ştiinţei în sensibilitatea artistului ţine de domeniul evidenţei, ea fiind consemnată nu numai prin existenţa unor adevărate studii laborioase (şi autorizate) efectuate de artişti chiar şi asupra ştiinţelor pozitive ale naturii (ca să nu mai vorbim de cele cu implicaţii social-istorice), prin practicarea unor informări de profunzime şi chiar a iniţierilor rafinate în matematică sau fizica fundamentală (Leonardo Da Vinci, Goethe, Valéry, Poe, Barbu etc.).

Dialectica artei este astfel înţeleasă sub un unghi mai cuprinzător prin luarea în considerare a acestei interferenţe, iar dinamica valorilor ştiinţifice se completează prin cunoaşterea nu numai a modului în care activează aceste valori în personalitatea aşa-mumitului „om comun", precum şi în conştiinţele arhaice, subdezvoltate, patologice, dar şi în cele ale oamenilor dominaţi (în principal) de alte constelaţii axiologice, inclusiv cea estetică.

c) *Știința contemporană — arta contemporană*

Complexa transfigurare a profilului omului modern datorează foarte mult revoluției tehnice-științifice contemporane. La acest proces individul are o participare directă (fie ea și infimă), el constatînd totodată că se află necontenit sub acțiunea unei influențe cu numeroase conexiuni de la care nu se poate sustrage.

Ascendența polivalentă a științei, fluxul progresiv de informație (mergînd pînă la „sindromul de agresiune"), caracterul nou al științei devenite forță de producție, istorica socializare a cuceririlor științei capabilă nu numai de a înzestra pe omul modern cu atîtea mijloace și disponibilități, dar și de a-l împinge pînă la o stare de perplexitate în fața teoretizării sale neobișnuit de intense constituie, fără îndoială, un semn al epocii. Pătrunderea științei, sub diverse forme (adecvate, dar și unele hibride, denaturate), în toate compartimentele activității umane, introducerea ei necesară în diverse stadii (pînă și în conștiințele refractare care nu manifestă obsesia cunoașterii, în cele opace, în cele exclusiv practice) au influența corespunzătoare unei schimbări de climat.

Chiar dacă este întrucîtva exagerat să se vorbească de un primat contemporan al științei și tehnicii în raport cu celelalte activități valorice, este însă cert că ea, știința, oferă noi disponibilități materiale și spirituale omului. Știința înzestrează pe omul acestor zile cu noi potențe, îi dezvoltă noi aptitudini, conferă noi relații cu natura și cu societatea, îi impregnează întreaga ființă cu noi tensiuni. Sub imperiul științei (mai mult sau mai puțin asimilate) izbucnesc viziuni neașteptate, se articulează reprezentări necunoscute, germinează dispute interne specifice, se eșafodează criterii noi, se enunță problematici noi, sînt afectate intuițiile și conceptele cele mai familiare. Se produce astfel în conștiința omului modern o adevărată maree, ale cărei elemente sînt valori din sfera științifică, care inundă mai abundent ca oricînd întregul fond instinctual, imaginativ și conceptual.

Influența „exploziei științifice" ridică în conștiințe întrebări noi și reformulează pe cele deja tradiționale, oferind răspunsuri inedite, încît se induc noi stări de neliniște, dar și de certitudine, de umilință în fața lumii, ca și de orgoliu specific. Individul este antrenat nu numai spre utilizări practice, dar și pe noi traiectorii spirituale, ceea ce implică alte raporturi între toate celelalte valori. Revoluția științifică produce în conștiință o răsturnare de planuri, urmată de o „reașezare axiologică". O atare reevaluare a ponderilor celorlalte categorii axiologice produce o revizuire a poziției omului în lume.

Modificarea raporturilor axiologice intervine în particular și între valorile artistice și cele științifice care ne interesează aici. Corelația artă-știință cu ilustrații antologice în istoriile artei și, respectiv, în cea a științei primește implicații noi în epoca contemporană tocmai pentru că ea stă acum sub semnul expansiunii științifice, al socializării și al abstractizării acesteia. Această determinare epocală crește în dimensiune pentru că atît arta, cît și știința sînt expresiile majore ale activismului ființei umane și deci nu pot fi anulate în nici una din ipostazele sale (de contemplator, cercetător, descoperitor, făuritor, realizator, aplicator, consumator, degustător...). Și tocmai avînd aceste calități în fiecare act uman contemporan preexistă o anume intenționalitate estetică, respectiv una științifică.

Timbrul, cromatica, acestor două intenţionalităţi iau în această epocă forme mai variate ca oricînd.

Influenţa contemporană a ştiinţei asupra artei se manifestă vizibil prin efecte de apropiere şi de respingere, prin acceptare sau prin protest: tirania concretului, despotismul abstractului, cripticul, încifrarea, ermetismul, formalismul, tezismul, fantasticul de coloratură ştiinţifică, arta de previziune, rolul macro-, respectiv microcosmologiei, spaima atomică (cu implicaţii social-artistice mai mult decît evidente), cibernetizarea în arte, inserţia fizicului, a raţionalului, a matematicului, a determinismului ştiinţific (şi prin reacţiune, a iraţionalului şi indeterminismului), a logicului (sau a dicteului), mistica ştiinţifică, scientism (antiscientism), esenţializare, abstracţie, nonfigurativitate, suprarealism, ideea de observaţie (de experienţă, descoperire şi demonstraţie) în artă, sau arta care cultivă legitatea, empirismul, teoretizarea, naturalismul, hiperlogicul (sau, prin inversare, absurdul), patos-antipatos, dilema fatidic-contingent etc.

Există de asemenea o influenţă a valorilor artei asupra dialecticii ştiinţei contemporane, deşi la prima vedere ea poate părea mai puţin pregnantă. De o atare influenţă nu poate fi frustrat omul modern, preocupat de ştiinţă (ca individ, ca savant în concediu, ca membru al cetăţii şi al universului; deci ca entitate axiologică). Şi într-adevăr, infuzia estetică se face simţită pe toată întinderea actului ştiinţific, inclusiv în procesul de teoretizare atît de specific ştiinţelor contemporane ale naturii. Prezenţa peremptorie a acestor elemente estetice poate fi surprinsă chiar şi în acele domenii care, prin tradiţie, par a constitui fiefurile cele mai inpenetrabile ale ştiinţei: matematica şi fizica teoretică. Evidenţierea concretă a acestor elemente va forma însă obiectul unui alt studiu.

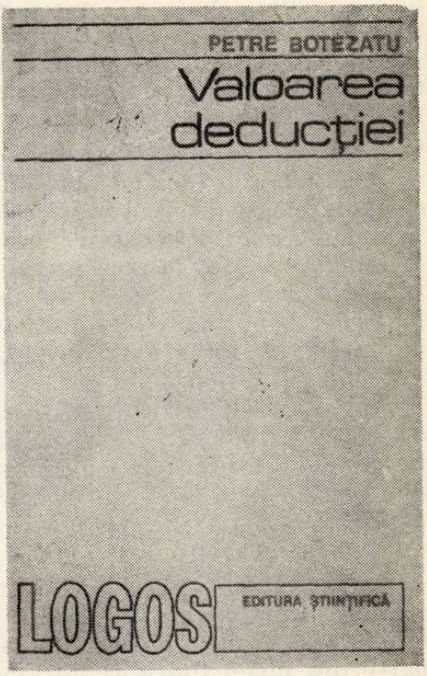
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Petre Botezatu,

Valoarea Deducţiei

BUCUREŞTI, EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
1971, 200 p.



Participă:

DRĂGAN STOIANOVICI

ILIE PÂRVU

DEDUCŢIA PRIVITĂ ISTORIC ŞI CRITIC

DE

DRĂGAN STOIANOVICI

Formularea „valoarea deducţiei" acoperă, de fapt, în cartea prof. Petre Botezatu două teme, care nu apar totdeauna împreună în literatura filozofică : una este aşa-numitul paradox al inferenţei (deductive), cealaltă priveşte semnificaţia *metodei* deductive pentru cunoaşterea ştiinţifică şi pentru analiza filozofică a acesteia. Ele pot fi privite şi separat una de alta.

Prima este foarte veche, formulată încă în *Schiţele pyrrhoniene* ale lui Sextus Empiricus, şi exprimă o nedumerire filozofică asupra raţionamentului deductiv, considerat ca instrument al cunoaşterii. Se va admite

ca de la sine înţeles că, atunci cînd raţionăm, o facem pentru a afla ceva nou ori pentru a întemeia un enunţ incert pe cunoştinţe certe sau măcar mai sigure decît enunţul-concluzie; inferenţa însă nu e validă decît dacă enunţul-concluzie este implicat de enunţurile asumate ca premise, deci oarecum „conţinut" în ele. Se pare astfel că o concluzie, dacă urmează cu necesitate din premise, nu poate fi altceva decît o explicitare sau reformulare a ceva ce face parte din conţinutul lor, neputînd aduce vreo noutate. Este în joc, după cum se vede, însăşi definiţia silogismului, în fond a raţionamentului deductiv în general, aşa cum o formulează Aristotel în *Analitice*: ca discurs în care, ceva fiind dat, *altceva* decît datul urmează *cu necesitate* din ceea ce a fost dat. Obiecţia sceptică, în fond, spune: concluzia nu poate decurge cu necesitate dacă exprimă altceva decît premisele, încît cuvintele lui Aristotel par a descrie un imposibil (argumentele pro şi contra pe care le analizează Sextus se referă, într-adevăr, explicit la *existenţa* demonstraţiei, în particular a silogismului). Resuscitat în secolul trecut de cartea lui John Stuart Mill şi discutat în tratatele şi manualele de logică de factură tradiţională din deceniile următoare, „paradoxul inferenţei" nu mai pare astăzi o problemă vie: în cartea lui M. Cohen şi E. Nagel (1934), poate ultima în care i se consacră cîteva pagini, „paradoxul" e socotit aparent, adică eliminabil prin clarificări şi distincţii terminologice; în manualul lui Carnap, cu ajutorul aparatului semantic introdus, acelaşi diagnostic este pus în cîteva rînduri, iar la Tarski, în *Introducere în logică şi în metodologia ştiinţelor deductive*, dacă nu ne înşelăm, problema nici nu este menţionată.

În schimb, odată cu extinderea şi cu perfecţionarea deducţiei ca metodă de organizare a teoriilor ştiinţifice, problema valorii şi limitelor ei dobîndeşte o importanţă crescîndă în filozofia ştiinţei. Şi, cu toate că parte din ideile filozofice privind axiomatizarea, formalizarea, specificul cunoaşterii logice şi matematice etc. au o istorie lungă, acest cerc de probleme se prezintă astăzi într-o formă nouă şi cu o amploare aparte, datorită trăsăturilor caracteristice pe care le înfăţişează evoluţia actuală a ştiinţei, dar şi datorită mijloacelor mai puternice pe care le oferă ştiinţelor şi analizei filozofice logica modernă. În orice caz, ele rămîn obiect de reflecţie şi de controversă şi după clarificarea într-un fel sau altul a ceea ce s-a numit „paradoxul inferenţei". Avem de-a face, aşadar, cu două probleme sau grupuri de probleme, care nu se suprapun, deşi istoriceşte ele au putut apărea deseori împreună fie în atacurile îndreptate împotriva silogismului şi demonstraţiei în general, fie în apărarea acestora. (Chiar la Sextus, bunăoară, obiecţia regresiunii la infinit, spre deosebire de aceea de *petitio principii*, vizează nu actul de raţionare individual, izolat, ci sensul şi posibilitatea construirii deductive a unui domeniu întreg de cunoştinţe şi eventual a întregii cunoaşteri umane, adică ceva ce ne trimite la preocupări ale analizei filozofice moderne a *sistemelor* deductive. Prof. Botezatu remarcă pe drept cuvînt că cele două obiecţii ale lui Sextus sînt de valoare inegală; în orice caz, ecourile discuţiei în jurul celor două probleme vizate, respectiv, în ele nu se propagă ulterior în aceeaşi direcţie şi nu ajung la fel de departe.)

Capitolul al patrulea al cărţii prof. P. Botezatu este consacrat în exclusivitate discuţiei moderne asupra valorii şi limitelor metodei deductive, în speţă a formalismelor logice-matematice. În capitolele anterioare,

datorită ponderii mari pe care o deține tratarea istorică, cele două probleme menționate mai înainte și altele asociate lor apar, în schimb, împletite, așa cum se prezentau în reflecțiile fiecăruia dintre logicienii și filozofii menționați în carte. Mai precis, capitolul al doilea expune pe larg argumentele sceptice și empiriste împotriva deducției, în speță împotriva silogismului, în timp ce capitolul al treilea strînge laolaltă, analizează și evaluează temeiurile „reafirmării deducției", începînd de la raționalismul secolului al XVII-lea și terminînd cu logicienii și cu filozofii contemporani, o atenție deosebită fiind acordată locului deducției înăuntrul metodei folosite de Marx în *Capitalul* și textelor din Engels privind relația dintre deducție și inducție. În felul acesta cititorului i se oferă imaginea unui complex de idei și de controverse care străbate o lungă perioadă de timp, cu variații de optică și de accent izvorîte din trăsături spirituale ale diferitelor epoci și climate. Dar, pe de altă parte, din această pricină îi va fi poate mai greu să-și reprezinte cu toată rigurozitatea și să mențină distincte una de alta problemele în fapt diferite, să identifice pe deplin sursele, semnificația și implicațiile fiecăreia în parte și să cîntărească forța argumentelor logice și epistemologice care susțin o teză sau alta.

Cînd este vorba de „paradoxul inferenței" și, în particular, de obiecția de *petitio principii* adusă silogismului, autorul reține din scrierile mai vechi ale apărătorilor deducției trei argumente principale : a) concluzia în silogism nu derivă numai din premisa majoră, ci din sinteza majorei și minorei ; b) premisa majoră nu trebuie să fie neapărat obținută prin „inducție completă", astfel încît în ordinea cunoașterii adevărul ei să presupună dinainte admis adevărul concluziei, ci poate fi și o lege sau teoremă întemeiată prin alte proceduri, după cum poate fi și o ipoteză ale cărei consecințe urmează să fie dezvoltate prin inferențe deductive în vederea verificării sau o normă instituită independent și înainte de orice caz particular ori măcar de unele cazuri particulare la care e aplicabilă ; în fine, c) deducția nu e totdeauna analitică, ci poate fi și sintetică (p. 83—94).

Aceste argumente se cer luate în considerare — și numai așa pot fi înțelese cu claritate — pe fundalul unor distincții de care are nevoie însăși formularea „paradoxului inferenței" : ce înseamnă precis afirmația după care într-o inferență validă concluzia e „conținută" sau „cuprinsă" ori „presupusă" în premise și ce se înțelege precis prin „noutate" atunci cînd se pretinde concluziei să aducă ceva nou față de premise pentru ca inferența să-și aibă rostul? Aceste distincții se formulează astăzi în mod adecvat în termenii analizei semantice a schemelor logice și a relațiilor lor mutuale și, în paragraful al doilea al capitolului III, ele sînt consemnate și comentate. Concluzia unei inferențe deductive valide este, desigur, conținută în premise, în sensul că orice descriere de stare care le satisface pe acestea din urmă o satisfac și pe ea, că orice „lume posibilă" în care sînt adevărate premisele este adevărată și concluzia. Dar această constatare este pe deplin compatibilă cu faptul că o asemenea concluzie poate, din punct de vedere subiectiv, în ordinea cunoașterii, să reprezinte o noutate, ceva neașteptat sau ceva ce, considerat în afara acelei inferențe, posedă temeiuri mai puțin satisfăcătoare decît premisele. Așa poate fi înțeleasă structura deductivă pe care o posedă, dacă nu toate, atunci cel

puţin o categorie foarte importantă şi larg reprezentată de inferenţe cu funcţie explicativă, predictivă sau retrodictivă atît din ştiinţe, cît şi din situaţiile cotidiene. Constatarea că „prin mijloace pur logice nu se poate lărgi cercul cunoştinţelor concrete, deoarece logicul nu poate îmbogăţi realul" (p. 113), că din punct de vedere formal „deducţia este tautologică" (p. 139) nu contravine în acest sens cercetării funcţiilor variate ale inferenţei deductive, în speţă ale silogismului, înăuntrul procesului complex al cunoaşterii, al participării lor „*la însuşi procesul de alcătuire a sistemelor de noţiuni*" (p. 135) şi la transformarea acestora (p. 136), la „*descoperirea unor fenomene noi*" (p. 137) la *dezvoltarea ipotezelor* (p. 139), „*la lupta dintre vechi şi nou, la victoria noului*" (p. 136).

Acuzaţia de *petitio principii* formulată de vechiul empirism împotriva deducţiei se descoperă astfel ca fiind clădită pe o confuzie de planuri sau chiar de termeni, pe o reprezentare inexactă a demersurilor cunoaşterii, în particular a caracterului şi a rolului legilor, al enunţurilor nomologice în ştiinţele empirice. Contraargumentul (b), menţionat mai sus, în apărarea deducţiei, care a fost formulat încă de contemporani ai lui J. St. Mill — printre cei ce l-au reluat şi amplificat în deceniile următoare se numără şi Maiorescu şi alţi logicieni şi filozofi români —, iar în filozofia contemporană a ştiinţei a fost întemeiat pe analize riguroase, ne apare astfel ca fiind punctul-cheie în înţelegerea funcţiilor inferenţei deductive şi deci în dizolvarea „paradoxului inferenţei". În această situaţie au vreo semnificaţie independentă celelalte două contraargumente, (a) şi (c)? Primul credem că nu e — dacă ne ferim de efectul amăgitor al cuvîntului „sinteză" din enunţul lui — altceva decît un avertisment ca problema să fie formulată exact, anume ca privind relaţia concluziei cu ansamblul premiselor, nu doar cu una din ele. Celuilalt argument, dezvoltat de Sigwart şi Wundt, profesorul Botezatu e dispus să-i confere, dacă am înţeles bine, o valoare de sine stătătoare. Aici totul se sprijină însă pe contrastul dintre conceptele de deducţie analitică şi deducţie sintetică, derivat din distincţia kantiană a judecăţilor analitice şi sintetice, contrast ce nu ni se pare trasat de cei doi logicieni în mod clar şi univoc. Dacă vom fi de acord că analiticitatea este un concept relativ la un limbaj, ce semnificaţie mai adîncă am putea atribui caracterizării după care în cazul deducţiei analitice „procesul deductiv nu face decît să dezvolte analitic un concept", pe cînd particularitatea celei sintetice ar consta în faptul că „un concept nou este anexat unui sistem de concepte existent"? Dacă definiţia validităţii inferenţei deductive este *una* şi nu conţine nici o referire la forma logică a premiselor puse în joc şi la caracterul lor analitic sau sintetic, atunci cum ar putea fi relevante unele diferenţieri făcute în funcţie de aceste caractere pentru o discuţie cc priveşte exclusiv relaţia dintre premisele şi concluzia unei asemenea inferenţe? Profesorul Botezatu remarcă pe drept cuvînt că aici distincţia dintre analitic şi sintetic nu are de-a face cu forma inferenţei şi că, tot aşa, asocierea sigwartiană a analiticului cu propoziţia categorică, respectiv a sinteticului cu aceea ipotetică, nu are justificare. Fără să ne putem lua însărcinarea unei analize mai detaliate a distincţiilor şi a sugestiilor lui Sigwart şi Wundt, ne exprimăm doar impresia că aici termenii problemei au suferit o modificare sensibilă, într-un sens ce nu favorizează claritatea: am putea spune, folosind o diferenţiere familiară astăzi, că în acest mod discuţia e plasată nu în con-

textul validării, ci în contextul descoperirii, urmărindu-se, bunăoară, operațiile materiale și mintale efective, inclusiv procedeele auxiliare cîte intervin în procesul complex al dobîndirii unei cunoștințe noi. Firește că și acest grup de probleme își are îndreptățirea și importanța lui de sine stătătoare, dar pentru o filozofie a deducției, în particular pentru înțelegerea poziției inferenței deductive în științele empirice, cu adevărat relevantă este optica disciplinei constituite, privită ca un ansamblu de enunțuri diferite sub aspectul formei logice, al informației, al relației cu datele empirice și deci al modului de întemeiere, al funcției îndeplinite în raport cu obiectivele sistematizării științifice în general.

Dificultatea percepută odinioară ca paradox al deducției privește deci, în ultimă instanță, temeiurile și rolul enunțurilor generale care intervin în explicații și previziuni, adică o problematică ce ține astăzi de inducție și de filozofia științei, problematică, după cum se știe, complexă și controversată. Inferența deductivă utilă este un fapt; ea prilejuiește o perplexitate filozofică, dacă se admite, cum trebuie să se admită, că premisele generale, la rîndul lor, se întemeiază pe fapte particulare. Contestarea sceptică a posibilității inferenței deductive ne apare astfel ca o concluzie filozofică nelegitimă izvorîtă din sesizarea unei probleme epistemologice reale. Spunînd deci că „paradoxul inferenței" poate fi socotit astăzi dizolvat, nu spunem decît că s-a dat o formulare adecvată (sau mai adecvată), unei probleme epistemologice în discutarea căreia se producea odinioară un scurt circuit pricinuit de lipsa unei teorii a justificării enunțurilor generale cu conținut empiric.

Dacă însă dificultatea pe care s-a clădit, nelegitim, contestarea posibilității inferenței deductive utile este reală, atunci e drept să se recunoască scepticului meritul de a fi sesizat-o, chiar dacă nu i-a dezvoltat corect consecințele. În contrast cu reprezentările sedimentate, cu dogmatismul ce-și lasă neexplicitate presupozițiile, trăind oarecum în virtutea inerției, obiecția sceptică poate însemna o redeșteptare a spiritului cercetător, începutul unei reconsiderări care după o vreme se dovedește a fi fost necesară. În cazul de față, lucrurile par a sta într-adevăr așa: odată cu teoria formală a inferenței deductive nu este dată numaidecît și interpretarea filozofică adecvată a semnificației ei în raport cu cunoașterea în ansamblu și cu diferitele ei componente. Mai mult, impresia pe care trebuie s-o fi produs la vremea sa formularea riguroasă a condițiilor de validitate pentru o categorie de inferențe, la fel ca organizarea deductivă a cunoștințelor geometrice, au putut naște și alimenta apoi vreme îndelungată iluzia unei cunoașteri ce s-ar constitui exclusiv pe cale rațională și care s-ar bucura de certitudine absolută (H. Reichenbach a caracterizat cu măiestrie această situație într-o remarcabilă analiză a opoziției dintre raționalism și empirism în istoria gîndirii filozofice). Într-o asemenea conjunctură, parte din reacția sceptică se pare că a vizat iluzia posibilității de a fabrica cunoștințe certe prin simpla funcționare a mașinii silogistice sau a celorlalte scheme de inferență deductivă.

E drept că în rezervele sceptice nu apar distincte obiecțiile ce vizează deducția ca atare de cele ce vizează teze epistemologice formulate în jurul ei; că atacul împotriva silogismului a fost uneori parte componentă a ideii imposibilității cunoașterii științifice în general, după cum și elogiul silogismului și al deducției în general a putut fi, într-un caz sau altul, conceput

în sprijinul unei viziuni raționalist-idealiste asupra cunoașterii. Tot ceea ce vrem să spunem este că nu orice aliniere la susținerea valorii deducției, înainte de a ști ce anume pretenții epistemologice sînt astfel desemnate, este semnul unei concepții viabile asupra cunoașterii, după cum nu orice formulare ce accentuează limite ale posibilităților deducției este de nuanță agnostică; e posibil să avem de-a face uneori cu opoziția dintre optimism dogmatic și luciditate.

Astfel de distincții sînt, firește, prezente în cartea *Valoarea deducției*, și sublinierea importanței pe care o are procedura inductivă atît în științele empirice, cît și în cele formale (cel puțin în ordinea descoperirii) este suficient de puternică pentru a servi și ca delimitare față de orice iluzie a dispensării de momentul senzorial și inductiv în cunoaștere. Poate doar diferența de ton dintre pasajele ce conțin referiri la „apărătorii" deducției (după opinia noastră, dealtfel, nu toți aceștia au contribuit cu adevărat la soluționarea problemei în discuție sau măcar la înțelegerea ei clară) și pasajele consacrate celor ce au formulat atacuri sau rezerve la adresa ei sau a interpretărilor antiempiriste ce i s-au dat va sugera pe alocuri identificări sau asocieri care, așa cum am dorit să accentuăm în cele de mai înainte — în concordanță, credem, cu concepția fundamentală a cărții —, nu au nimic necesar.

Capitolul al patrulea al cărții, intitulat *Triumful și limitele deducției*, discută, cum am spus, problematica actuală a organizării deductive a științelor, sensul și limitele axiomatizării și formalizării. Dintre virtuțile metodei deductive, autorul evidențiază *abstractizarea* în sensul degajării de „aderențele" empirice și intuitive (p. 158); *unificarea* mulțimii de concepte și de enunțuri dintr-un domeniu (p. 159), precum și realizarea progresivă a unității dintre diferite științe, ceea ce scoate mai pregnant în evidență esența gîndirii științifice (p. 160); *economicitatea*; descoperirea de înrudiri structurale între teorii diferite și transferul de scheme și de ipoteze din una într-alta ș.a. Limitele deducției sînt expuse și analizate sub forma unui număr de *antinomii* ale axiomatizării și formalizării: 1) *antinomia simplificării* (avantajele și dezavantajele reducerii listei de termeni primitivi și de enunțuri primitive în sistemele axiomatice, tensiunea dintre economicitatea bazei și facilitatea dezvoltării sistemului); 2) *antinomia puterii* (relația dintre capacitatea expresivă și demonstrativă a unui sistem și posibilitatea întrunirii unor proprietăți metateoretice dezirabile; sînt discutate, în speță, conținutul și sensul teoremelor lui Church și Gödel); 3) *antinomia purității* sau imposibilitatea eliminării totale a intuiției; 4) *antinomia exactității*: exactitatea termenilor impune idealizarea obiectelor care constituie referenții lor; 5) *antinomia abstractizării*, diminuarea specificității prin sporirea gradului de generalitate; 6) *antinomia rigurozității*, complicarea enormă a demonstrațiilor în urma formalizării lor avansate; 7) *antinomia totalizării*, exprimată în imposibilitatea închiderii în sine a unui sistem formal; 8) *antinomia consistenței* (relația dintre consistență și incompletitudine în cazul sistemelor formale puternice pe baza rezultatului lui Gödel); 9) *antinomia interpretării* (semnificația teoremei lui Löwenheim-Skolem); 10) *antinomia exposivității*: în cadrul sistemelor formale suficient de puternice se pot construi noțiuni metateoretice nedefinibile înăuntrul lor). Este vorba, în concepția autorului, de „*antinomii metodologice*... în înțelesul kantian de prezență simultană

a două teze contradictorii ce par să fie egal de justificate" (p. 168—169), antinomii ce se soluționează „prin distingerea punctelor de vedere" (*ibidem*). Poate că pertinența termenului va fi contestată cel puțin pentru unele din cele zece cazuri, dar, oricum, el sugerează puternic incompatibilitatea, constatată uneori ca surpriză, a unora dintre obiectivele teoretice urmărite în cadrul perfecționării metodei deductive.

Concluziile prof. Botezatu la această parte a studiului său, concordante dealtminteri cu reflecții de dată recentă ale altor autori (de pildă Hao Wang sau Haskell Curry), merg în sensul relativizării avantajelor formalizării, ținînd seama de obiectivele specifice urmărite într-un caz sau altul în știință și filozofie : un grad relativ redus de formalizare a unei teorii poate fi satisfăcător și chiar mai avantajos pentru anume scopuri decît o formalizare împinsă departe, în timp ce din alte puncte de vedere poate fi edificatoare o formalizare dusă la limită. Dar tocmai în legătură cu această concluzie judicioasă și comprehensivă, care se potrivește și domeniului logicii însăși, găsim surprinzătoare ralierea autorului la reflecțiile lui Wittgenstein în sensul că în logică axiomatizarea nu și-ar avea locul (vezi p. 106—107 și 155). Unele din rațiunile avansate de Wittgenstein, de pildă aceea privind verificabilitatea tuturor propozițiilor logice prin metoda tabelelor de adevăr, nu pot avea în vedere, evident, decît logica propozițională, nu și etajele superioare ale logicii, iar argumentul că nu există o ierarhie a esențialității între propozițiile logice pare irelevant în lumina concepției moderne despre axiomă. Pe calea axiomatizării și formalizării s-au și obținut, dealtfel, cele mai importante rezultate ale (meta)logicii contemporane, despre a căror semnificație se vorbește și în unele din „antinomiile" menționate mai sus.

Documentarea, istorică și contemporană, care stă la baza cărții este cu adevărat impresionantă : autorul s-a aplecat cu toată atenția asupra întregii literaturi logice-filozofice a subiectului, străduindu-se să scoată la lumină, în intenția lor originară, contribuțiile demne de consemnat la clarificarea problemelor deducției. Cartea ne oferă, dealtfel, nu doar o discuție filozofică asupra valorii deducției, ci și o privire istorică asupra constituirii și dezvoltării ulterioare a teoriei raționamentului deductiv. Iar expunerea și analiza sînt realizate cu o pregnanță exemplară, care sugerează tensiunile procesului viu al cunoașterii și conflictele din sînul reflecției asupra lui, limbajul rămînînd însă cu precădere precis și îngrijit, așa cum trebuie să fie, dar, din păcate, nu totdeauna este, în lucrările de logică și despre logică. Avem astfel o lucrare temeinic întocmită, care va fi de folos unui cerc larg de cititori, inclusiv celor ce studiază și celor ce predau logica și filozofia cunoașterii.

PROBLEMA DEDUCȚIEI

DE

ILIE PÂRVU

Cartea profesorului Petre Botezatu aduce în literatura logică și epistemologică actuală o problemă de o importanță teoretică și filozofică deosebită, *problema valorii deducției*. Autorul formulează astfel problema „valorii cognitive a deducției" : „Trebuie să răspundem la întrebarea : concluzia rezultă dintr-o analiză sau dintr-o sinteză de cunoștințe, sau, cu alte cuvinte, poate concluzia să aducă ceva nou față de premise, ori totul se reduce la explicitarea și ordonarea logică a informației cuprinse în premise ? Aceasta înseamnă totodată să rezolvăm « paradoxul inferenței »" (p. 116). Răspunsul la această problemă constituie o analiză complexă a funcțiilor epistemice ale deducției (explicația, sistematizarea și transformarea conceptuală), a rolului ei în trecerea de la universal la particular, de la abstract la concret, a valorii ei în aplicarea unor legi sau în descoperirea unor fenomene noi, în dezvoltarea ipotezelor, în confruntarea lor cu faptele. Pe această bază, autorul consideră că se poate da un răspuns edificator și paradoxului inferenței, dar un răspuns care corectează modul de formulare a problemei : „Ca mai în toate paradoxele, antinomia s-a născut din interferența unor niveluri diferite ale gîndirii. Reunind acum cele două fire conducătoare ale investigației noastre, pare că am ajuns la concluzii care se desfid reciproc. Pe de o parte, am consimțit că deducția este tautologică, pe de altă parte, am admis că deducția posedă forță inovatoare. Cele două teze nu pot fi, desigur, asociate decît dacă i se restituie fiecăreia punctul de vedere propriu. Considerată din punct de vedere pur formal, deducția este o succesiune de operații tautologice, este dezvăluirea treptată a structurii interne a unei forme propoziționale. Dar în acest cadru formal prefabricat se înșiruiesc conținuturi ideative ce pot să sfărîme barierele dintre noțiuni, angajîndu-se în explorarea unor termeni noi. În timp ce forma rămîne prizonieră analizei, materia gîndirii se poate desfășura și analitic, și sintetic. *Paradoxul inferenței s-a născut din confuzia logicii formale cu logica materială. Formal*, concluzia este dată în premise, *material* ea poate să inoveze" (p. 139).

Rev. filoz., 19, 7, p. 919–927, București, 1972

Consideraţiile pe care le vom face în continuare se vor referi în întregime la această concluzie la care a ajuns autorul. Prima observaţie care se impune este sublinierea complexităţii „temei" deducţiei, complexitate care ne obligă să o cercetăm în planuri diferite, cu mijloacele unor nivele distincte de abordare a cunoaşterii. De aceea se impune distingerea mai multor probleme, respectiv a mai multor nivele deosebite de analiză a temei deducţiei, fiecare avînd normele lui proprii de raţionalitate şi coerenţă : problema *valorii logice* a deducţiei, formulată în planul analizei logice a raţionamentului ştiinţific, în cadrul logicii ştiinţei, problema *epistemologică* a deducţiei, problemă a rolului inferenţei deductive în organizarea şi progresul cunoaşterii, analizată de filozofia ştiinţei, problema *metodologică* a deducţiei, referindu-se la utilizarea deducţiei în aplicarea şi validarea sistemelor ştiinţifice. La fiecare nivel al abordării, problema deducţiei se formulează diferit. În ceea ce priveşte rolul epistemologic al deducţiei, funcţiile ei epistemice, sîntem în general de acord cu analizele şi concluziile lucrării. Vom încerca însă în continuare să argumentăm în mod diferit *valoarea logică a deducţiei*, pe baza unor cercetări contemporane din logica ştiinţei.

Orice reformulare în acest cadru a problemei deducţiei cere o analiză prealabilă a conceptelor de analitic şi sintetic. Distincţia dintre analitic şi sintetic, în termenii căreia formulează şi P. Botezatu problema valorii deducţiei, reprezintă o temă permanentă a logicii şi filozofiei ştiinţei moderne. Preluată din filozofia antică (Parmenide, Platon, Aristotel), ea a căpătat treptat o determinare epistemologică (Descartes, Hobbes, Leibniz, Hume, Kant), precizîndu-se, reformulîndu-se şi legitimîndu-se ulterior pe planul analizei logice a cunoaşterii (Bolzano, Frege, Carnap, Lewis ş.a.). Nu vom expune numeroasele abordări actuale ale ideii analiticităţii din logica ştiinţei, ci ne vom opri la prezentarea unui moment avînd o semnificaţie logico-epistemologică deosebită. Este vorba despre tratarea analiticului şi a problematicii legate de el utilizînd esenţial logica cuantificării, această adevărată piatră de încercare a ipotezelor epistemologice. La acest nivel al analizei logice, ideea analiticului, care părea în cercetările anterioare unitară şi simplă, se diversifică, precizîndu-se. Se obţin mai multe sensuri ale analiticităţii, fiecare dintre ele fiind corelat cu anumite probleme, avînd valenţe epistemologice diferite. După J. Hintikka [1], se pot distinge, în principal, următoarele sensuri ale analiticităţii :

I. Adevărurile analitice sînt adevărurile în virtutea termenilor pe care-i conţin (ideea adevărurilor analitice ca adevăruri conceptuale).

Ia. Adevărurile analitice sînt bazate doar pe definiţiile termenilor.

Ib. Adevărurile analitice cuprind definiţiile şi consecinţele lor.

Ic. Adevărurile analitice sînt acele adevăruri care pot fi demonstrate doar cu ajutorul „legilor logice generale şi al definiţiilor" (Frege).

Id. Adevărurile analitice cuprind adevărurile logicii şi toate adevărurile care pot fi deduse din ele substituind termenii sinonimi (Quine).

II. Un pas argumentativ este analitic dacă concluzia este un subenunţ al uneia dintre premise.

IIa. Un argument este analitic dacă toţi paşii săi sînt analitici în sensul II.

[1] J. Hintikka, *An analysis of analyticity*, în P. Weingartner (ed), *Deskription: Analytizität und Existenz*, A. Pustet, Wien, 1966.

IIb. O demonstrație a enunțului S_1 din enunțul S_2 este analitică dacă toate enunțurile care apar în ea ca etape intermediare sînt subenunțuri sau ale lui S_1 sau ale lui S_2.

III. Un pas argumentativ este analitic dacă el nu introduce noi individuali în discuție.

IIIa. Un argument analitic nu poate conduce de la existența unui individual la existența unui individual diferit (Kant).

IIIb. Un pas argumentativ este analitic dacă el nu sporește numărul individualilor considerați în relația lor reciprocă.

IIIc. Un pas argumentativ este analitic dacă gradul concluziei nu este mai mare decît gradul a cel puțin uneia dintre premise.

IIId. Un argument este analitic dacă toți pașii lui sînt analitici în sensul IIIc.

IIIe. O demonstrație a enunțului S_1 din S_2 este analitică dacă nici un enunț care apare ca moment intermediar al acestei demonstrații nu are un grad mai înalt ca S_1 sau S_2.

IV. Un pas argumentativ este analitic dacă informația adusă de concluzie nu este mai mare ca informația adusă de premise (adevăr analitic ca adevăr tautologic).

Majoritatea teoriilor logice ale analiticului și ale deducției se referă la sensul I. Pe de o parte, explicațiile Ia—Id nu epuizează sensul general I, mai vag, dar mai intuitiv; pe de altă parte, acest sens, considerat din punctul de vedere al teoriei cuantificării și nu doar al calculului propozițional, nu este suficient de întemeiat, deoarece se bazează pe aserțiunea că ceea ce ne dă o propoziție este o relație între idei sau concepte, adevărul logic bazîndu-se pe semnificația conceptelor logice, iar adevărul analitic pe explicitarea, prin definiții explicite sau postulaționale ale sensului conceptelor nonlogice. Or, aceasta este o suprasimplificare denunțată deja de Frage [2], deoarece neglijează varietatea modalităților în care conceptele pot participa la formarea unei propoziții cu sens, ca și existența unor definiții constructive. Studiul în cadrul teoriei cuantificării al propozițiilor conținînd ca elemente logice negația, disjuncția, conjuncția, cuantificatorii existențial și universal, ne arată că aceste elemente, noțiunile logice de bază, nu reprezintă niște „blocuri de construcție" de pus în relație, ci concepte-operatori ce pot fi utilizate de mai multe ori în aceeași propoziție; din cinci concepte logice plus o singură relație binară se poate construi o infinitate de enunțuri neechivalente. Pentru a înțelege structura enunțurilor științifice este absolut necesar apelul la regulile de formare. Ceea ce ne dă astfel o premisă a unei demonstrații nu este doar o relație între idei (concepte), ci o propoziție avînd o „istorie formațională".

Sensul al II-lea a fost foarte puțin discutat în perspectivă epistemologică. Deși are o mare importanță pentru înțelegerea raționamentului științific, putînd fi găsit implicat în semantica lui Beth, în teoria „raționamentului linear" a lui Craig, în cercetările lui Gentzen asupra deducției naturale, acest sens nu captează unele dintre intențiile cele mai importante ale filozofilor care utilizează distincția dintre analitic și sintetic.

---

[2] G. Frege, *Die Grundlagen Der Arithmetik*, Breslau, 1884.

Sensul al III-lea ne oferă un cadru mai corespunzător pentru discutarea analiticității deducției, oferind o reconstrucție și o justificare a ideii de construcție apriori [3].

Sensul al IV-lea este cel mai adecvat pentru analiza logică a structurii argumentelor și teoriilor științifice. A pune problema caracterului analitic sau sintetic al deducției în acest sens revine la a cerceta informația pe care ne-o aduc premisele și concluzia acesteia.

În ciuda evidentei ei importanțe pentru clarificarea unor probleme de analiză a cunoașterii, noțiunea de informație a fost cercetată de logicieni și epistemologi de-abia în ultima vreme. Ca o reacție la teoria statistică a informației, așa cum aceasta a fost dezvoltată în teoria comunicării sau a transmiterii informației, R. Carnap și Y. Bar-Hillel au inițiat *teoria semantică a informației*, întemeind un nou studiu al informației și formulînd un nou concept al informației, mult mai relevant pentru cercetările logice și epistemologice. Originile neformale ale acestui concept pot fi găsite încă în *Logik der Forschung* (1934), lucrare în care K. Popper considera informația ca o eliminare de incertitudine, arătînd că un enunț este cu atît mai informativ cu cît el restrînge domeniul alternativelor posibile, cu cît exclude mai multe posibilități.

Informația și probabilitatea apar într-un raport invers. Aceasta ne permite să formulăm următoarele definiții ale *informației semantice* sau ale *conținutului* unui enunț :

$$(1)\ \text{inf}\ (S) = -\log\ p(S),$$

$$(2)\ \text{cont}\ (S) = 1 - p\ (S).$$

Pentru obținerea efectivă a unei *măsuri* a informației semantice, necesară în discutarea valorii logice a deducției, sînt necesare următoarele operații : (a) explicarea în cadrul limbajelor formalizate adoptate drept cadru de analiză a alternativelor posibile ; (b) atribuirea de valori sau de probabilități apriori acestor alternative ; (c) formularea măsurilor de informație dependente de măsurile de probabilitate.

Diferitele alternative posibile sînt reprezentate de Hintikka prin ceea ce el numește „constituenți". Ei reprezintă în termenii limbajului descripții pentru „genurile de lumi posibile". Forma lor logică este următoarea :

$$(\exists x)\ Ct_{i1}\ (x)\ \&\ (\exists x)\ Ct_{i2}\ (x)\ \&\ \ldots\ \&\ \exists x)\ Ct_{iw}\ (x)\ \&$$

$$\&\ (x)\ Ct_{i1}\ (x)\ \vee\ Ct_{i2}\ (x)\ \vee\ \ldots\ \vee\ Ct_{iw}\ (x),$$

unde Ct_i reprezintă expresii de genul

$$(\pm)\ P_1\ (x)\ \&\ (\pm)\ P_2\ (x)\ \&\ \ldots\ \&\ (\pm)\ P_k\ (x),$$

în care, dacă x nu are proprietatea P_i specificată, semnul din paranteză devine negație, iar în caz contrar se suprimă. Faptul că acești constituenți

[3] J. Hintikka, *Kant vindicated*, în *Deskription*...

descriu realmente posibilitățile fundamentale ce pot fi formulate în limbajul nostru este justificat prin faptul că fiecare enunț consistent S al limbajului poate fi reprezentat ca o disjuncție de constituenți :

$$S = C_{i1} \vee C_{i2} \vee \ldots \vee C_{iw},$$

care constituie *forma normală distributivă* a lui S.

Pe baza noțiunii informației semantice se poate construi semantic logica, se pot reprezenta toate tipurile de raționamente logico-matematice, toate problemele de decizie, de completitudine etc.

Dacă valoarea lui C_i este $p(C_i)$, atunci avem pentru probabilitatea logică p(S) a lui S următoarea expresie :

$$p(S) = \sum_i p(C_i).$$

Pe baza ei se obțin măsuri ale informației semantice. Aceasta constituie o teorie suficientă a informației semantice pentru limbajele de ordinul întîi monadice. Pentru limbajele de ordinul întîi conținînd predicate poliadice se poate da o listă a alternativelor fundamentale numai restrîngînd mijloacele de expresie într-un anumit sens. Formal, această restricție înseamnă impunerea unei margini superioare finite numărului de straturi ale cuantificatorilor. Numărul maxim al acestor straturi în orice parte a unui enunț S se va numi *adîncimea* lui S (depth), $d^{(S)}$. Intuitiv, se impune o limită finită numărului individualilor pe care îi considerăm în relația lor reciprocă prin acest enunț. Cu această restricție, orice enunț S cu adîncimea d se poate transforma într-o formă normală disjunctivă, dar constituenții vor fi relativi la d :

$$S = C^{(d)}_{(i_1)} \vee C^{(d)}_{i2} \vee \ldots \vee C^{(d)}_{iw(s)}.$$

Orice constituent $C_i^{(d)}$ se poate exprima, la rîndul lui, ca o disjuncție de constituenți de adîncimea d + e, numită *expansiunea* lui $C_i^{(d)}$ la adîncimea d + e, iar orice constituent care va apărea în această expansiune se va numi *subordonat* lui $C_i^{(d)}$. Reprezentarea lui S printr-o disjuncție de constituenți avînd adîncimea d + e se numește, de asemenea, expansiunea lui la această adîncime. Orice doi constituenți de aceeași adîncime sînt reciproc incompatibili. Virtual, toate problemele logicii de ordinul întîi pot fi rezolvate dacă s-ar putea localiza toți constituenții *inconsistenți* la un anumit nivel. Din cauza indecidabilității logicii de ordinul întîi, acest lucru nu se poate realiza efectiv. Se pot localiza însă efectiv anumiți constituenți autocontradictorii, numiți *trivial inconsistenți*. Există o procedură sistematică pentru selectarea a cît mai multor constituenți netrivial inconsistenți : expansiunea la adîncimi noi. La o adîncime suficient de mare, inconsistența oricărui constituent inconsistent se poate demonstra prin inconsistența trivială a constituenților subordonați lui : $C_i^{(d)}$ este inconsistent dacă și numai dacă există o adîncime d + e la care toți constituenții lui subordonați sînt trivial inconsistenți. Totuși nu există o cale efectivă de a preciza care poate fi numărul e.

Această situație are implicații importante pentru ideea informației. Problema care apare este următoarea : cui i se atribuie valorile de probabili-

tate? Răspunsul depinde de genul de informaţie pe care-l avem în gînd. Dacă acesta este informaţia cu privire la un gen de realitate independentă de construcţiile noastre conceptuale, atunci vom atribui valori zero constituenţilor ne-trivial inconsistenţei, deoarece aceştia nu descriu nici o alternativă reală privind lumea aşa cum este aceasta independent de conceptele noastre. De aceea admiterea sau excluderea lor nu aduce vreo diferenţă conceptului nostru de probabilitate sau de informaţie. Conceptul de informaţie care rezultă din această atribuire de valori zero tuturor constituenţilor inconsistenţi va fi numită *informaţie de adîncime*, $\inf^a$, iar probabilitatea corespunzătoare, *inductivă* sau *post-logică*. În procedurile reale deductive şi inductive, noi nu operăm cu această informaţie. Pentru a fi capabili să discutăm în termeni informaţionali ceea ce realmente facem în logică şi în ştiinţele empirice, şi nu doar ultimele *deziderate* ale acestor preocupări, trebuie să avem la dispoziţia noastră măsuri ale informaţiei diferite de aceea a informaţiei de adîncime, măsuri ale informaţiei în care imposibilitatea de a decide care enunţuri sînt consistente este luată în considerare. Măsurile de acest gen vor fi măsuri ale *informaţiei de suprafaţă*, $\inf^s$. Ele se obţin prin atribuirea de valori diferite de zero fiecărui constituent care nu este trivial inconsistent. Se stipulează că ori de cîte ori un constituent de adîncime d este dispersat într-o conjuncţie a unui număr de constituenţi (netrivial inconsistenţi) de adîncimea $d + 1$, valoarea lui este divizată între aceştia, după anumite principii nici unul neluînd valoarea zero. Dacă suma valorilor este normalizată la 1, obţinem o măsură de probabilitate p^s, care va fi numită probabilitate de suprafaţă sau prelogică. Pe baza ei se defineşte obişnuit o măsură a informaţiei de suprafaţă prin : $\text{cont}^s(S) = 1 - p^s(S)$.

Relaţia dintre informaţia de suprafaţă şi cea de adîncime este dată de următorul rezultat stabilit pe baza teoremei de completitudine

$$\lim_{e \to \infty} \inf^{d+e}(S) = \inf^a(S).$$

Aceasta ne arată că informaţia de adîncime poate fi concepută ca o informaţie de suprafaţă la o adîncime infinită, iar pe această bază implicaţia, echivalenţa etc. (logice) ca implicaţii, echivalenţe etc. triviale de adîncime infinită [4]. Astfel, informaţia de adîncime presupune că noi am făcut asupra enunţului toate operaţiile pentru a-i extrage toate consecinţele lui posibile.

Aplicaţiile logico-epistemologice ale acestor concepte sînt remarcabile. Prima utilizare propusă de Hintikka se referă la posibilitatea *măsurării* informaţiei aduse de argumentele logice. El a demonstrat în prealabil că toate tipurile obişnuite ale argumentării logice — demonstraţii, deducţii, respingeri, demonstraţii de echivalenţă etc. — pot fi realizate într-o formă lineară, convertind la început enunţurile respective în formele lor normale şi apoi extinzîndu-le pînă cînd, la o adîncime dată, relaţiile logice devin aparente. În fiecare caz va exista o măsură naturală a informaţiei de suprafaţă obţinute în acest argument. Se poate da următorul exemplu simplu: să considerăm demonstraţia de respingere a unui enunţ S de adîncimea d.

---

[4] J. Hintikka, *Surface information and depth inormation*, în J. Hintikka, P. Suppes (eds) *Information and inference*, D. Reidel, Dordrecht-Holland, 1970.

Informația sa de suprafață la o adîncime d este $cont^{(d)}(S) = 1 - p^{(d)}(S)$. Dacă el este inconsistent, atunci la o anumită adîncime d + e toți constituenții lui $E^{(d+e)}(S)$, extinderea lui S la adîncimea d + e, devin trivial inconsistenți pentru prima dată. Aceasta înseamnă că $p^{(d+e)}(S) = 0$, $cont^{(d+e)}(S) = 1$. Modificarea informației este deci $cont^{(d+e)} - cont^{(d)} = p^{(d)}(S)$, adică tocmai probabilitatea de suprafață a lui S la propria sa adîncime. Această probabilitate aparentă a lui S este eliminată în procesul demonstrației, iar informația lui S crește în mod corespunzător.

Se poate arăta în acest fel deosebirea dintre o demonstrație trivială și una netrivială. Dacă avem o deducție a lui S din R, aceasta va fi trivială, în sensul de a nu aduce o nouă informație, numai dacă relația de consecință este observată la adîncimea lor comună, deci dacă nu este nevoie de constituenți mai adînci ca pași intermediari ai demonstrației. În termenii explicației intuitive date la început, S este dedus trivial din R numai dacă nu este nevoie ca în stadiile intermediare ale demonstrației să introducem mai mulți individuali decît cei pe care i-am considerat deja în S sau R.

Se pot aprecia, de asemenea, informațional demonstrațiile tentative, dar nereușite, ceea ce conferă o mare valoare euristică conceptelor definite aici.

Cea mai mare achiziție pe care ne-o oferă aceste concepte semantice este chiar posibilitatea generală a unei *măsuri obiective* pentru inferențele logice ne-triviale. Pe această bază se poate reformula într-o manieră cu totul nouă problema logică a inferenței deductive. Este rezultatul acesteia, cu tot efortul de gîndire și ingeniozitate presupus, o tautologie? Cînd se afirmă că adevărurile logicii și ale matematicii produse ale inferenței logice sînt tautologii, se are în vedere un fapt important, și anume că într-un sens o inferență logică nu ne oferă o informație nouă despre genul de entități reale despre care vorbesc premisele ei, dar nu se răspunde la o altă problemă: ce alt gen de informație ne dau totuși demonstrațiile logico-matematice, ce și cum adaugă raționamentul deductiv cunoașterii noastre? Aproape în majoritatea lucrărilor de epistemologie se afirmă noutatea deducției, dar ea este pusă pe seama unui sens neobiectiv, psihologic al informației, repetîndu-se o dogmă pozitivistă veche, sau este escamotată problema logică sub o formă epistemologică: noutatea ar apare din afară, din introducerea unor conținuturi noi în aceleași conexiuni formale, analitice. Deplasarea problemei logice la nivel epistemologic nu contribuie la soluționarea ei. Ea trebuie formulată în cadrul logicii, dar pentru aceasta sînt necesare instrumente conceptuale noi, capabile de a releva noutatea și de a măsura valoarea inferenței deductive, de a rezolva logic „paradoxul inferenței". Un asemenea instrument îl reprezintă conceptul informației de suprafață. „Noțiunea noastră a informației de suprafață ne dă o măsură a informației care poate să crească prin raționamentul logic și matematic. De altfel, nu există nimic subiectiv sau psihologic în această noțiune de informație de suprafață, și, de aceea, nici în măsurile informației adiționale pe care ne-o dă un argument logic. Una dintre doctrinele pozitiviștilor logici a primit astfel o respingere definitivă" [5].

[5] J. Hintikka, *Surface information and depth information* în *Information and Inference*, p. 289.

În altă ordine de idei, creşterea adîncimii poate fi corelată cu introducerea unui nou individual în argumentare. Ideea unei asemenea introduceri a jucat un rol fundamental în filozozia matematicii (mai ales sub forma construcţiei în geometrie) de la Platon pînă la Kant. „Ideea creşterii numărului de individuali consideraţi împreună într-un argument ne indică care sînt acele obstacole care fac imposibilă vederea concluziei unui argument logic ca fiind deja prezentă în premise. Dacă unele posibilităţi aparent admise de premise pot fi observate a fi inconsistente numai considerînd mai mulţi individuali în relaţia lor reciprocă decît sînt consideraţi în premise, sîntem nevoiţi « să construim » (să introducem) noi individuali pentru a obţine concluzia. Necesitatea de a face astfel este o parte integrantă a situaţiei logice şi nu se datoreşte numai incapacităţii noastre psihologice de a privi premisele direct. Este aceasta o raţiune pentru care noua informaţie pe care un argument logic o aduce este complet obiectivă"[6].

O altă problemă epistemologică se iveşte dacă ne punem întrebarea pînă acum amînată : *despre* ce este această informaţie de suprafaţă? Cum pot operaţiile care măresc informaţia de suprafaţă să sporească cunoaşterea realităţii externe, neconceptuale? Să presupunem că am primit o cantitate de informaţie de la o sursă şi că o exprimăm printr-un enunţ S de ordinul întîi de adîncimea d. Ce ne spune „realmente" enunţul despre aspectul realităţii la care se referă ostensiv? În principiu, putem determina acest fapt văzînd ce posibilităţi privind lumea admite S şi ce posibilităţi exclude, ceea ce revine la a-l transforma într-o formă normală distribuită de adîncimea d. Totuşi această formă normală nu ne dă încă tot ce putem extrage din S fără ajutorul unor noi descoperiri factuale sau al unor noi mesaje cu conţinut factual. Cauza acestui fapt este aceea că unele dintre posibilităţile pe care S pare că le admite la adîncimea d se pot dovedi doar aparente. Creşterea informaţiei de adîncime în urma eliminării unor constituenţi inconsistenţi din forma normală prin expansiunea la o adîncime d + e reprezintă o restrîngere corespunzătoare a domeniului eventualităţilor pentru care sîntem pregătiţi, cunoscînd că este cazul desemnat de S. Această eliminare nu e automată nici un fapt subiectiv, ea constituie o muncă care poate fi măsurată obiectiv. Astfel, avem o raţiune pentru a spune că incertitudinea pe care o desfiinţăm prin creşterea informaţiei de suprafaţă este incertitudine asupra realităţii despre care vorbeşte enunţul. Ca urmare, şi informaţia de suprafaţă ar putea fi concepută în acest sens „sintetic" foarte strict. Pe de altă parte, dacă ne concentrăm atenţia nu asupra utilizării practice a informaţiei, ci asupra modului cum o obţinem, este clar că prin creşterea informaţiei de suprafaţă noi obţinem o cunoştinţă într-un sens conceptuală, chiar lingvistică, referindu-se la modul în care limbajul nostru reprezintă realitatea. Ea nu presupune efectuarea unor noi observaţii empirice sau primirea unor mesaje factuale. Singurul lucru de făcut este să cercetăm mai adînc limbajul nostru. Existenţa constituenţilor netrivial inconsistenţi e o trăsătură a sistemului nostru conceptual, o caracteristică a modului în care enunţurile de ordinul întîi sînt legate de realitatea despre care vorbesc.

Această dualitate a informaţiei de suprafaţă poate părea paradoxală ; ea ilustrează inseparabilitatea informaţiei reale de cea conceptuală. Într-un

[6] *Ibidem*, p. 291.

mesaj (în termenii logicii de ordinul întîi) informația despre lume și informația privind propriile noastre concepte sînt inextricabil combinate. Informația de suprafață este sintetică, întrucît este despre realitate, și apriori întrucît este conceptuală. Cînd utilizăm un limbaj de ordinul întîi pentru a comunica o informație despre un aspect al realității, unele alternative numai aparente despre lume sînt în mod normal cuprinse. Eliminarea unora dintre ele dintr-odată sporește atît aprecierea realității, cît și aprecierea sistemului nostru conceptual. Faptul fundamental este că cercetarea sistemului nostru conceptual ne mediază „apropierea" realității. Cu cît știm mai bine cum lucrează sistemul conceptual, cu atît mai eficient putem să-l utilizăm în descrierea realității. Sistemul nostru conceptual lucrează ca un instrument foarte complex, care conectează cunoașterea noastră cu realitatea despre care este această cunoaștere. „Instrumentul este atît de complicat, încît noi nu cunoaștem care dintre înregistrările lui se datorează influenței realității despre care sîntem interesați și care dintre ele reflectă numai modul de funcționare al instrumentului însuși. Cu cît mai bine cunoaștem instrumentul, cu atît mai multe înregistrări doar aparente putem să nu luăm în seamă. Aceasta înseamnă, de asemenea, că noi putem utiliza instrumentul mai eficient decît înainte pentru scopul cunoașterii realității pe care o ating antenele lui" [7]. Inevitabilitatea acestei naturi duale a informației de suprafață se datorează indecidabilității logicii de ordinul întîi. Demonstrarea rolului creator al activității de conceptualizare nu ar fi suficientă dacă contribuțiile acestei activități ar putea fi net separate de contribuția realității. În acest sens afirma Niels Bohr că interacțiunea finită a microobiectelor cu instrumentele de măsură prezidează la constituirea „realității fizice", pentru care avem nevoie de un nou concept filozofic. Numai în acest context vom putea aprecia dualitatea *logică*, analitică și sintetică a deducției. Ea este analitică în sensul I al analiticității fiind operație conceptuală, dar este sintetică în sensul al IV-lea, sens caracterizat tot cu mijloacele logicii, aducîndu-ne o informație nouă. În felul acesta își află o rezolvare efectivă, deși particulară, problema logică a inferențelor demonstrative.

Cîteva observații finale. Caracterul sintetic al deducției a apărut la un nivel al analizei logice superior aceluia la care s-au dezvoltat analizele de pînă acum. La nivelul calculului propozițional deducția pare într-adevăr tautologică, or, tocmai la el se refereau celebrele teze ale lui Wittgenstein sau Carnap. Doar operațiile formalizate în logica cuantificării își manifestă caracterul lor sintetic, netautologic. Analizele pe care le-am expus se referă, în esență, la cazul teoriilor de ordinul întîi, teorii formalizabile în calculul cu predicate de ordinul întîi, „teorii cu formalizare standard" (Tarski); de aceea ele au o anumită relativitate și limitare. Deoarece însă noi putem să reconstruim formal, în acest cadru, teoria mulțimilor și apoi întreaga matematică fundată pe ea, relevanța acestor rezultate pentru raționamentul științific apare evidentă.

[7] J. Hintikka, *Are mathematical truths synthetic apriori?* în „The Journal of phylosophy" 65 (1958).

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

CONSTITUIREA SISTEMULUI DE VALORI ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ

— Dezbatere —

În ziua de 28 februarie 1972, Institutul de filozofie a organizat o dezbatere asupra proiectului unei lucrări viitoare din planul Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a R. S. România, la care vor participa atît sectoare ale Institutului de filozofie, cît şi colaboratori din afara institutului. Titlul provizoriu al lucrării supuse discuţiei este *Constituirea sistemului de valori în societatea socialistă multilateral dezvoltată.*

Publicăm mai jos proiectul tematic şi problematic al acestei lucrări, urmat de discuţiile ce au avut loc pe marginea lui. Menţionăm că ulterior a avut loc încă o discuţie, mai restrînsă, în legătură cu proiectul acestei lucrări, prevăzîndu-se continuarea dezbaterilor. Ceea ce prezentăm aici nu reprezintă decît materialele primei dezbateri.

— Proiectul tematic —

CONSTITUIREA SISTEMULUI DE VALORI ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ

Realizarea unei lucrări cu titlul de mai sus comportă mari dificultăţi teoretice şi metodologice. Este necesară o radiografie spirituală a societăţii noastre pentru a pune în lumină cristalizările şi mutaţiile sale valorice. Prin orientarea şi conţinutul său, lucrarea proiectată trebuie să aibă un caracter interdisciplinar, căci este necesar să studiem nu o singură specie de valori, ci, pe cît posibil, totalitatea valorilor societăţii noastre, anagajată într-un proces de transformări sociale. Sub raport metodologic va trebui să îmbinăm *deducţia logică* cu *procedee inductive de investigare concretă* pentru a surprinde constituirea şi mişcarea sistemelor de valori *in statu nascendi*, forţa de pătrundere a abstracţiei ştiinţifice cu analiza minuţioasă a datelor statistice de care dispunem, analiza mecanismelor de producere şi de receptare a datelor cu încercarea unor sinteze explicative de amplă respiraţie.

Pentru orice lucrare ştiinţifică, şi cu atît mai mult pentru una de asemenea complexitate, cel mai bun plan este acela care se configurează şi creşte (se încarcă de sens) odată cu

Rev. filoz., 19, 7, p. 929–947, Bucureşti, 1972

lucrarea însăși. Cele de mai jos (care au avut ca punct de plecare unele sugestii ale tovarășilor Ludwig Grünberg, Ion Pascadi și Henri Wald) nu reprezintă altceva decît niște *ipoteze de lucru*, cu rostul de a prilejui o dezbatere mai largă asupra *profilului* și *principalelor coordonate* ale unei lucrări consacrate sistemului de valori a societății noastre.

Asupra importanței unei atare lucrări este de prisos să insistăm. Este suficientă precizarea că în intenția noastră această lucrare va trebui să aducă o contribuție la elucidarea unui concept fundamental al gîndirii social-politice și filozofice din România socialistă contemporană : *societatea socialistă multilateral dezvoltată* ca premisă a trecerii la *societatea comunistă*.

A. Premise teoretice

1. Definiția marxistă a conceptului de *valoare*. Delimitatrea teoretică de alte interpretări filozofice : neokantiană, fenomenologică, structuralistă, existențialistă, neotomistă etc.

2. *Sistemul de valori* poate fi examinat din multiple unghiuri de vedere :

a) *filozofia istoriei* : ca un proces dinamic de constituire, implicînd temporalitate, istoricitate, comunități umane constituite istoricește, conștiente de sine sau care devin astfel tocmai în procesul creării valorilor (popoare, națiuni). Este un proces în care sistemele de valori parcurg o dublă mișcare : *se autonomizează* în sensul originalității și specificității naționale și, în același timp, tocmai pe măsura autonomiei și originalității, tind să se interfereze cu alte sisteme de valori, își manifestă vocația universalității. Este un proces inegal sub raportul intensității spirituale, al bogăției și al forței de înrîurire a valorilor, cu momente de culminație și de stagnare, dar avînd, în general, un sens ascendent și rămînînd veșnic deschis atît în sensul dialogului cu alte sisteme de valori, cît și în raport cu viitorul, cu propriile sale disponibilități interne de autoperfecționare ;

b) *filozofia culturii* : ca un proces de creație culturală, de cristalizare a experienței practice și cognitive, intelectuale, afective și volitive. Între valoare și cultură nu există nici un raport de coincidență totală, nici un raport de la parte la întreg. Toate actele de cultură presupun valoarea ca nucleul lor central ca un focalizator în care se concentrează ceea ce este peren și transmisibil în toate manifesările spirituale ale vieții omenești și din care iradiază lumina menită să spulbere beznele neștiinței noastre și să confere omului noi puteri materiale și spirituale.

Sub raport culturologic sau din punctul de vedere al filozofiei culturii, tipologia valorilor este orizontală, subsistemele de valori se constituie la același nivel, ca un rezultat al diferențierii conținutului conștiinței sociale, prin cristalizarea sa în valorile științei, filozofiei, politicii etc. ;

c) *sociologia* : sistemul de valori este un subsistem articulat în sistemul social global ; structură și geneză a sistemului de valori. Sistemul de valori ca sistem constituit din diferite subsisteme coordonate între ele și care dispun de diferite grade de autonomie unele față de altele. Există un criteriu (sau criterii) specific sociologic(e) de clasificare a valorilor și a sistemelor de valori ? De pildă prin raportarea la *formațiunea socială* sau ținînd seama de ceea ce în sociologie se numește *status* și *rol* aplicate lumii valorilor ?

d) *antropologia filozofică* (*filozofia omului*) : valorile sînt examinate în raport cu *natura umană* ; ele rezultă din însăși statutul existențial al omului. *Ontologia umană* este (sau tinde să fie) de fapt o *axiologie* (termenii sînt luați aici într-un sens originar, considerînd logos, ethos etc. ca dimensiuni sau ipostaze ale umanului). Cu alte cuvinte, *ontosul uman* nu poate fi imaginat fără un minimum de încărcătură valorică. Mecanismele sociale și psihologice ale integrării omului în sistemul de valori și al integrării valorilor în „sistemul om" ;

e) *axiologia* : viziunea integratoare specifică a întregii lumi de valori, raportarea valorilor la structurile fundamentale ale activității subiectului. Interferența criteriilor de sistematizare a valorilor. Ierarhizarea valorilor, autonomia relativă a cîmpului de valori și legile interne ale mișcării și ale structurării lor.

B. Valoare și istorie

Titlul va mai trebui gîndit și precizat. Ideea fundamentală este următoarea : e evident că sistemul de valori al societății socialiste nu se constituie pe loc gol. În evoluția istorică a poporului român și a tuturor celor ce și-au durat viața pe aceste meleaguri în luptă cu vitregia vremurilor de restriște pentru a-și apăra ființa liberă, s-a format un tip original de civilizație. Va trebui să explorăm civilizarea românească din trecut pornind de la studiile și cercetările de istorie, etnografie, folclor, istoria limbii și a diverselor forme de cultură nu pentru a alcătui o amplă sinteză axiologică a spiritualității românești, ci pentru a desprinde cîteva valori definitorii care marchează drumul nostru în istorie, afirmă originalitatea noastră culturală și constituie acea moștenire necesară de la care pleacă orice națiune socialistă în opera sa de făurire a unei noi societăți, de restructurare și de constituire a unui nou sistem de valori.

Printre problemele ce vor fi tratate în această parte a lucrării putem menționa :

1) național și universal în cultura românească din trecut ;

2) contribuții specifice ale poporului român la constituirea unui sistem original de civilizație ;

3) valori spirituale ale ethosului românesc în cultura folclorică ;

4) tradiție și inovație, continuitate și discontinuitate în istoria culturii ;

5) revoluția socialistă și mutația valorilor ;

6) sistemul de valori al socialismului și criteriile de valorificare a moștenirii culturale.

C. Valoare și societate

Este vorba de *perspectiva sociologică* în studierea valorilor și a constituirii sistemului de valori.

1. *Determinismul social* al valorii și criteriile sociale în constituirea sistemului de valori. (geneza sistemului de valori al socialismului).

2. *Structura sistemului de valori* a socialismului din punct de vedere sociologic :

— structuri axiologice și structuri socioeconomice ;

— tipuri și forme de valori din punctul de vedere al rolului și funcționalității sociale al satisfacerii diferitelor categorii de nevoi sociale :

a) *subsistemul valorilor economice*, implicații și criterii axiologice în activitatea economică (constelații valorice la nivelul existenței și conștiinței economice) ;

b) *subsistemul valorilor politice și juridice* : activitatea politică generatoare de valori specifice și reglementată de principii axiologice. Caracterul normativ al valorilor juridice. Corelațiile necesare ale valorii juridice : politica, morala. Mutații necesare în sistemul valorilor juridice în perspectiva societății socialiste multilateral dezvoltate și a comunismului. Democrația ca valoare politică fundamentală și problema participării ;

c) *subsistemul valorilor religioase* ; substanța acestor valori și specificul evoluției lor, transformarea valorilor religioase în antivalori, mai ales în condițiile socialismului. Valori religioase și valori laice. Cauzele persistenței ideilor și a sentimentelor religioase și căile înlăturării lor. Educația ateistă ;

d) *subsistemul valorilor morale* va fi reliefat mai succint în acest capitol, exclusiv din unghiul de vedere al sociologiei, considerînd deci locul și rolul lor în raport cu celelalte subsisteme de valori. Aceasta deoarece valorile morale vor fi tratate și într-un capitol aparte.

D. Valoare și cultură

Perspectiva culturologică este absolut necesară în studiul valorilor pentru a pune în lumină și a elucida astfel de probleme :

1) *valorile materiale* și rolul lor în contextul societății socialiste. Raportarea axiologică a omului societății socialiste față de muncă și față de bunurile materiale;

2) *valorile spirituale* și semnificația lor formativ-educativă;

3) *formele culturii* și dinamica lor în evoluția societății socialiste. Cultura științifică, cultura artistică, cultura filozofică, cultura tehnică-profesională ca subsisteme de valori din punctul de vedere al filozofiei culturii;

4) *revoluția științifică-tehnică contemporană* și restructurarea sistemului valorilor culturale. Ascendentul valorii științifice și locul său privilegiat în sistemul de valori ce definește profilul spiritual al epocii noastre. Raportul dintre economic și spiritual, precum și dintre științific și tehnic în sistemul de valori al socialismului. Există pericolul ca subsistemul de valori culturale ale științificului și tehnicului să invadeze întregul cîmp axiologic al existenței umane, înlăturînd celelalte valori? (critica teoriei convergenței sistemului de valori al socialismului cu cel al capitalismului în condițiile unei societăți dezvoltate din punct de vedere tehnic);

5) *cultura filozofică*; rolul deosebit al filozofiei în societatea contemporană, îndeosebi în societatea socialistă, decurgînd mai ales din nevoia acută de sinteză și integritate, de *unitate culturală* și esențializare a criteriilor axiologice față de spectacolul profesionalizării și specializării maxime, a diferențierii și autonomizării valorilor;

6) *cultură și civilizație*: construcția socialismului și comunismului oferă noi date pentru a rezolva teoretic această problemă, obiect de dezbateri și controverse de peste două secole. Tocmai conceptul de valoare este veriga de legătură dintre *planul ideal* și *cel real* al culturii, care este, în fond, tocmai problema de mai sus. În acest sens vom putea înțelege semnificația adîncă a ideii formulate de tovarășul Nicolae Ceaușescu la plenara C.C. al P.C.R. din 3 — 5 noiembrie 1971 despre „civilizația spirituală superioară" = tipul de civilizație pe care o construim și pe care va trebui să-l analizăm în cuprinsul acestei lucrări. Rolul culturii socialiste în ambianța formativă a umanului ca drum al omului de la realitatea actuală empirică a condiției sale la condiția sa posibilă și ideală, ca sinteză între ceea ce este și ceea ce poate fi omul;

7) *circulația valorilor* și rolul mijloacelor comunicației de mase în condițiile socialismului.

E. Valoare și personalitate

Vom contura aici o *perspectivă etică* asupra sistemului și dinamicii valorilor. Există probleme specifice pe care numai o atare perspectivă le poate elucida.

1. *Esența omului și esența valorii*: natură și cultură; valorile sociale obiective și valorile personale-subiective; determinism și libertate; producția și comunicarea; a doua unealtă a muncii; a doua articulație a limbii; plus produsul și plus informația: entropie și contraentropie; puterea spirituală; bivalența omului; cognitiv, artistic și moral; semnificația și valoarea.

2. *Ethosul uman socialist* și construirea sistemului de valori al societății socialiste.

3. *Valorile umanismului socialist* și *modelul uman* al socialismului.

4. *Principiul multilateralității social-uman și evoluția sa istorică*:

a) tipul rinascentist-enciclopedic al multilateralității;

b) tipul modern, profesional al multilateralității ca cerință a industriei moderne;

c) tipul modern socialist al multilateralității ca valoare referențială pentru toate formele de gîndire și activitate umană.

5. *Unitatea dintre homo faber și homo sapiens*, dintre *homo significans* și *homo ludens* în perspectiva comunismului. Nevoia cunoașterii de sine și a dialogului necesar al omului cu lumea.

6. *Educația permanentă și revoluția spirituală* a omului în raport cu societatea.

7. *Familia* ca zonă de interferență a valorilor sociale cu cele personale, ca modalitate particulară de receptare a valorilor și de generare a unor valori noi.

F. **Omul ca subiect axiologic, ca măsură a tuturor lucrurilor**

Perspectiva axiologică sintetizatoare asupra valorilor:

1. *Creația de valori*, moment al transformării idealului în real.
2. *Criterii fundamentale* de clasificare a valorilor. Valori și bunuri.
3. *Autonomia și interacțiunea valorilor.*
4. *Valoare și valorizare*: relație; constituirea socială a criteriilor; judecată de existență — judecată de valoare; valoare și succes; valoare și stil; valoare și structură.
5. *Dinamica sistemului de valori al socialismului* în procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate:
   — sistemul de valori al socialismului și determinarea concret istorică a ierarhizării valorilor;
   — raportul dintre scop și mijloc în sistemul de valori al socialismului;
   — progresul social și lumea valorilor;
   — tendința de sinteză a valorilor și devenirea istorică.
6. *Sistemul de valori al socialismului și problemele umanismului contemporan*:
   — confruntarea sistemelor de valori în societatea contemporană;
   — aspecte ale luptei de idei în ideologia contemporană în problemele omului și umanismului;
   — problema „manipulării" și înstrăinării;
   — criza culturii ca o criză a valorilor specific umane;
   — sistemul de valori al socialismului ca singura alternativă viabilă a soluționării problemelor umane majore ale contemporaneității.

AL. TĂNASE: Trebuie să subliniem de la început excepționala însemnătate și actualitate pe care o poate avea o lucrare care poartă titlul *Constituirea sistemului de valori în societatea socialistă multilateral dezvoltată*. Documentele plenarei C.C. al P.C.R. din 3 — 5 noiembrie 1971 au relevat necesitatea stringentă a elaborării codului de principii și de norme etice al societății noastre corespunzător etapei în care ne aflăm. Din această cauză am dori ca lucrarea să nu conțină numai reflecții teoretice despre valoare, ci să fie o încercare de a analiza, de a scruta și de a explora valorile societății noastre în funcționalitatea lor concretă, în modul în care ele se integrează și evoluează în viața spirituală a oamenilor societății noastre. Astfel, linia metodologică fundamentală a cercetării va trebui să îmbine două momente: cel inductiv și cel deductiv, încercînd să evite atît empirismul îngust, cît și speculațiile sterile.

De asemenea credem că cercetarea ar trebui să urmărească modul în care „valorile fundamentale ale socialismului" (valori care își fac simțită prezența în toate sferele vieții sociale, în toate manifestările umane) se întrepătrund cu valorile specifice unor teritorii distincte (valorile etice, politice, economice, juridice etc.).

În plus, o condiție *sine qua non* a reușitei unei astfel de lucrări ar constitui-o încercarea de a depista, pe baza investigării realității și a faptelor, tendințele de dezvoltare, dinamica valorilor, astfel încît să se surprindă și sensul în care evoluează sistemul de valori actual. Această latură a investigației constituie de fapt o premisă necesară în vederea unei direcționări ulterioare a evoluției valorilor care funcționează în socialism.

CONSTANTIN BORGEANU: Tematica prezentată aici este foarte interesantă, ea reflectînd totodată nivelul cercetărilor noastre într-un domeniu neglijat multă vreme în literatura marxistă.

Mi-aș îngădui să fac cîteva propuneri de sistematizare a acestei problematici în funcție de doi parametri: în primul rînd în funcție de rezultatele pe care vrem să le obținem, deci de *eficiența* acestor cercetări și, în al doilea rînd, în funcție de *comanda socială* în sensul concret al cuvîntului, de ceea ce justifică prezența unei asemenea teme într-un plan prioritar al Academiei de Științe Sociale și Politice.

Fiecare epocă, fiecare sistem social, fiecare clasă este caracterizată printr-un sistem de valori, de idealuri, de standarde care conturează fizionomia spirituală a epocii sau a sistemului social respectiv. De aceea o asemenea lucrare trebuie să înceapă de la o întrebare care este pusă aici și care solicită de la început un răspuns, respectiv dacă raportarea la formațiunile sociale poate fi un criteriu de clasificare a valorilor și a sistemelor de valori. Dacă nu admitem de la început un asemenea criteriu, un asemenea raport, deși o asemenea chestiune trebuie discutată fără păreri preconcepute în cadrul cercetărilor noastre, cercetarea nu are sens. Obiectivul central pe care și-l propune o asemenea temă este tocmai cercetarea unor asemenea valori, dezvăluirea unor asemenea tabele de valori specifice formațiunii sociale pe care o edificăm.

Necesitatea de a le preciza decurge din faptul că au apărut împrejurări noi, ca se poate vorbi despre un spirit modern, al epocii noastre, care nu poate să nu impregneze și valorile socialismului ; totodată experiența istorică a dovedit că socialismul nu se realizează în forme identice, că deci întregul proces de construcție și, desigur, valorile în cadrul acestui proces au o dimensiune națională, o tentă specifică.

Mai apar, de asemenea, o serie de alte probleme care au fost neglijate, în general, de teoria marxistă. De pildă, problema raportului dintre valorile socialismului și valorile general-umane, raportul dintre acest sistem de valori și alte sisteme de valori. Problema este deosebit de importantă mai ales că prin prisma conceptului de epocă și de modernitate această diferență se estompează deseori.

Există azi mutații socialiste profunde, transformări radicale într-un timp relativ scurt, care, fără îndoială, nu rămîn fără consecințe asupra valorilor reale ale societății noastre. Un obiectiv esențial al lucrării este de a studia nu numai valori abstracte, ci valori *concrete*, după care se călăuzesc oamenii unei societăți noi. Rezolvarea unei asemenea probleme cere și instrumente specifice de cercetare. Dealtfel, problema centrală dezbătută la plenara C. C. al P. C. R. din 3—5 noiembrie 1971, privitoare la raporturile complexe dintre existență și conștiință, implică și raportul dintre valorile ideale și valorile concrete care guvernează activitatea societății noastre, a diferitelor grupuri sociale, a diferitelor comunități în cadrul acestei societăți.

IOAN POPOVICI-VLAD : Am meditat asupra tematicii acestei lucrări în strînsă legătură cu specificul activității catedrei de filozofie într-o instituție militară de învățămînt, în Academia Militară.

Opinia prof. Const. Borgeanu o împărtășește și catedra noastră. Am putea spune că se resimte necesitatea unei restrîngeri a tematicii, a unei mai mari adecvări a acesteia la subiectul propus, și anume la cercetarea sistemului de valori al societății noastre socialiste. Problema definirii sistemului de valori al societății socialiste multilateral dezvoltate ar trebui avută în vedere în cazul analizei rolului și locului pe care îl ocupă această etapă în constituirea sistemului de valori al societății comuniste.

Pornind de la faptul că în introducerea la această tematică se subliniază necesitatea abordării totalității valorilor pe care socialismul le creează și le pune în mișcare, considerăm că ar fi util să se trateze și problema valorilor militare, desigur legate strîns de datoria generală a apărării patriei socialiste, a apărării independenței statului nostru. Dealtfel, datoria apărării patriei nu este o datorie pur militară, ci este o datorie a întregii națiuni. Acestei datorii, funcție de condițiile istorice concrete, trebuie să-i răspundă toate valorile societății noastre socialiste.

NICOLAE KALLOS : Cred că planul lucrării aduce multe elemente noi față de lucrările și studiile publicate în domeniul axiologiei pînă astăzi, în primul rînd prin încercarea de a aborda multilateral problema, prin încercarea de a îmbina aspectele sociologice, filozofice, de filozofie, a culturii în abordarea problematicii valorilor. Axiologia marxistă nu poate fi considerată în momentul de față la noi și nu numai la noi ca o disciplină teoretică deja formată. Nu se poate trata sistemul de valori în socialism dacă nu există un oarecare consens în ceea ce privește sistemul valorilor în general.

LIUBOMIRA MIROS: Propunerile formulate de prof. C. Borgeanu privind structura lucrării coincid în bună parte cu cele ale sectorului de etică. Consider că merită discutată ca una din modalitățile posibile conceperea lucrării sub formă de sistem alcătuit din subsistemele valorilor politice, juridice, etice etc. Esențialul și în același timp dificultatea constau în acest caz în elaborarea unei metodologii care să facă posibilă descoperirea pe planul realității a structurii, factorilor și mecanismului genezei valorilor, a *mișcării vii* care determină ierarhia lor în funcție de interacțiunea domeniilor obiective ale politicului, juridicului, eticului etc. Lucrarea va presupune în acest caz atît cercetări concrete de teren, cît și cercetări interdisciplinare.

Este bine venită și propunerea prof. N. Kallos. Într-adevăr, o platformă axiologică comună general-teoretică este foarte necesară. În acest proiect sînt puse problemele principale ale unei axiologii marxiste, dar ele nu pot constitui, după părerea mea, decît capitolul introductiv al lucrării și nu însuși conținutul său principal.

MIHAI CIURDARIU : Aș dori să fac cîteva observații de principiu referitoare la tematica acestei lucrări. În primul rînd vreau să semnalez inadvertența dintre *titlu* și structura ei *tematică*. Mi-am închipuit că sînt un străin, că îmi cade în mînă această carte, care are drept titlu : *Constituirea sistemului de valori în societatea socialistă multilateral dezvoltată*. Cînd îmi arunc ochii peste sumar, ce găsesc? O tematică adecvată mai curînd unui tratat de axiologie sau de filozofie a valorilor, respectiv unui curs despre valori.

Este evident că între ceea ce anunță titlul și punctele din sumar avem o inadvertență, căci prin titlu mi se anunță *nu o teorie filozofică a valorilor*, ci *o tratare istoricește angajată* și cu obiectiv precis. În consecință, consider necesară o punere de acord între titlul lucrării și structura ei tematică, fie în sensul sugerat de antevorbitori de a concentra într-un prim capitol sau parte introductivă considerațiile teoretice și filozofice asupra valorilor, urmînd ca restul lucrării să se ocupe, extins, cu modul cum se constituie „sistemul de valori în societatea socialistă multilateral dezvoltată", fie—în cazul că se păstrează tematica proiectului—de a se schimba titlul.

O altă observație : mi s-a părut că unele teme deosebit de importante sînt incluse în proiectul lucrării doar ca puncte și subpuncte minore. Aș menționa *problema dialecticii sistemului de valori*, a relației dintre valori privite în mișcarea și dinamica lor istorică. Este adevărat că nu e ușor să realizăm o viziune dialectică asupra sistemului de valori și cred că tocmai din această cauză nu s-a ajuns încă la constituirea unei teorii științifice a valorilor, o teorie marxistă. Eu mă îndoiesc chiar că se poate ajunge în curînd la acest lucru. Prof. N. Kallos spunea că trebuie să ajungem la un consens teoretic. Dar dacă înțelegem bine ce este valoarea, esența și natura ei, vedem că o serie de teze marxiste, așa cum sînt folosite în mod curent, nu pot fi puse de acord cu conceptul de valoare decît eclectic, nu coerent teoretic și filozofic. Știm că ani de zile, la noi și în celelalte țări socialiste, axiologia a fost privită ca o disciplină idealistă. Trebuie să medităm puțin asupra faptului și să ne întrebăm de ce în acea perioadă marxiștii au respins axiologia. Se poate ca ei să fi greșit, dar se cuvine să ne întrebăm dacă în greșeala lor nu exista cumva o rațiune. Dacă luăm unele teze marxiste, precum determinarea conștiinței sociale prin existența socială, și considerăm valorile culturii ca fenomene de conștiință socială, atunci cu greu vom putea edifica o teorie a valorilor socotindu-le ca simple efecte ale unor cauze mai adînci, aparținînd existenței sociale. Trebuie deci să vedem cum formulăm și cum explicăm în chip logic această dialectică a raportului dintre planul axiologic și determinismul admis de materialismul dialectic și istoric. Dacă valorile ar fi simple efecte ale unor cauze mai adînci, nu văd în ce mod am putea construi o știință a lor, a efectelor, iar nu a cauzelor.

Tot în legătură cu dialectica valorilor aș sugera scoaterea mai pregnantă în relief în structura lucrării a problemelor care privesc manifestarea acestei dialectici. Nicăieri n-am constatat în planul lucrării un capitol sau un punct special privind fenomenele *de tensiune, de conflict, de coliziune* sau de *contradicție a valorilor*. Or, din punct de vedere filozofic, cred că tocmai această

tensiune a valorilor este nivelul de la care trebuie să pornim în explicarea multor fenomene nedorite apărute în viața culturală și socială. Ar fi o eroare să credem că valorile sînt ceva ușor de perceput și determinat. *Conflictul dintre valori nu este un simplu conflict de interese omenești* (disciplina axiologică a apărut tîrziu în istoria disciplinelor filozofice, ceea ce atestă că obiectul ei este mai greu de sesizat teoretic). Voi încerca să ilustrez ideea cu cîteva exemple. În perioada revoluției franceze sau a Comunei din Paris au existat unele manifestări de distrugere a artei de către revoluționari: monumente, opere de sculptură, pictură etc.—, manifestări al căror ecou îl putem găsi și în discursul proletarului din *Împărat și proletar* a lui Eminescu („Sfărmați statuia goală a Venerei antice, / Ardeți acele pînze cu corpuri de ninsori/.../Sfărmați palate, temple, ce crimele ascund" etc.). Este cazul să ne întrebăm de ce s-a ajuns atunci și nu numai atunci la acest conflict între valori? De ce adică valoarea *dreptății sociale*, a *egalității* sociale etc., pentru care luptau revoluționarii, i-a împins să nege existența unor valori de alt ordin, valorile artei. Personal cred că în acest caz nu avem de-a face cu simple acte de ignoranță, distrugere și vandalism, ci cu manifestări ale unor *fenomene de conflict între valori*. Exemple s-ar putea da și din actualitatea noastră. De pildă, tensiunea manifestată în ultimii ani, în sfera criticii literare de la noi, între direcția științifică „explicativă" și cea „creatoare". Fiecare dintre aceste direcții se justifică axiologic printr-o valoare diferită, dar lipsa de suplețe dialectică a exponenților lor i-a făcut să instituie între ele un conflict. O teorie dialectică a valorilor ar fi trebuit să prevină și să clarifice un asemenea conflict axiologic din sfera criticii.

Încă un exemplu, relevat chiar prin documentele de partid din ultimul timp: accentul nedialectic pus pe *valoarea specializării* și *competenței profesionale* (cunoștințele) a putut face să se creadă că alte valori, de exemplu valoarea etică, n-ar mai fi decisivă în dezvoltarea socială. Țin să atrag aici atenția asupra structurii și dialecticii valorilor, pentru că ete, valorile, nu sînt simple elemente coordonate și nici simple subsisteme ale unui macrosistem, ci funcționează după o dialectică foarte complicată și subtilă. Valoarea etică, de exemplu, intervine, într-un fel sau altul, și la politician, și la omul de știință, și la artist, și la aproape toți creatorii de valori. Dacă această valoare lipsește sau funcționează deficient, sistemul sau sistemele celorlalte valori pot să funcționeze greșit. O anumită valoare poate să joace, de asemenea, rolul de condiție, de catalizator, de armonizator pentru alte valori. Așa de pildă, valoarea materială — mă gîndesc aici la valoarea economică și financiară, avînd un statut de valoare-mijloc pentru realizarea unor *valori-scopuri* — joacă un rol extrem de important în apariția și buna funcționare a altor valori de tip diferit. Concluzia este că în funcționarea socială a sistemului de valori trebuie să urmărim și să păstrăm un anumit echilibru rațional între elementele lui, trebuie să vedem căreia sau cărora le dăm prioritate într-un anumit moment.

Filozofii au datoria de a lămuri teoretic locul, rolul și funcția valorilor într-un sistem socio-cultural, ajutînd forurile politice să-și formeze o concepție cît mai adecvată și mai exactă asupra modului cum funcționează „sistemul de valori" în ansamblul sistemului social. Politicul, fără a fi prin sine însuși o valoare-scop, este și continuă să fie o necesitate istorică obiectivă, avînd funcția de protecție, stimulare, armonizare și dirijare a sistemului de valori. Și aceasta cu deosebire într-o societate care își propune în mod deliberat țelul unei „dezvoltări multilaterale" atît a sistemului social în ansamblu, cît și a individualităților omenești care îl compun.

De aceea consider că lucrarea al cărei proiect îl discutăm ar trebui să abordeze problema valorilor în așa fel, încît să pună în lumină o serie de concluzii de ordin practic pentru politica noastră, căci *numai o viziune clară asupra structurii și mișcării sistemului de valori* în timpul istoric va putea asigura *multilateralitatea* și *armonia dezvoltării* spre care aspirăm.

MIHAIL CERNEA: Problema fundamentală, după mine, pentru elaborarea unei analize asupra valorilor societății românești în etapa ei actuală de dezvoltare este trasarea unei delimitări teoretice și metodologice pentru investigare între două mari planuri: planul *ideal* și planul *real*.

Valorile, privite din punctul de vedere al filozofiei culturii, al filozofiei istoriei, esteticii şi eticii, se înscriu pe planul teoretic, ideal. O lucrare cantonată la acest plan ar fi doar o crestomaţie de teorii. Mult mai interesant — adevărat, şi mai dificil — este să se detecteze care sînt valorile ce guvernează real, efectiv realitatea socială, comportamentul diferitelor clase şi grupe ce compun societatea noastră. În acest sens aş sugera, pentru o surprindere mai nuanţată a raporturilor dintre societate şi membrii ei, să se utilizeze ceea ce aş numi „distincţia celor trei P-uri", să spunem : valorile *prescrise*, valorile *propuse* şi valorile *proscrise*.

Fiecare orînduire socială are un sistem al ei de valori, pe care îl propune membrilor societăţii, pe care le prescrie membrilor societăţii. Din aceste seturi de valori, unele sînt prescrise cu forţă de *normă*, altele sînt propuse, existînd un grad mai mare de libertate în adoptarea lor sau în neadoptarea lor. Aceste seturi de valori structurate în anumite ierarhii nu sînt egale între ele. Putem observa preeminenţa anumitor valori pentru un anumit sistem social. În ansamblul lor, aceste seturi sau sisteme de valori, avînd ierarhii şi exigenţe prioritare, sînt funcţionale, adică *necesare* pentru funcţionarea unui anumit sistem social, pentru dezvoltarea sau pentru menţinerea sa, uneori chiar pentru perfecţionarea sa. În acest plan *de fapt* real se situează lucrarea *Sistemul de valori al societăţii socialiste*.

Dar între sistemul de valori propus de o orînduire şi cel realizat efectiv de membrii unei societăţi concrete, care trăiesc într-o anumită perioadă istorică, sînt deosebiri, divergenţe. Există contradicţii, coliziuni nu numai între valorile complementare ale sistemului, ci şi între valori aşa cum sînt ele propuse şi cum sînt practicate. Şi este necesar să existe. Constatarea şi recunoaşterea acestor contradicţii nu este o deformaţie sociologică, ci o realitate, o necesitate. Este şi firesc din punct de vedere social-istoric să existe contradicţii între ideal şi real, întrucît valorile propuse nu pot fi asimilate simultan de toţi membrii societăţii, simultan de toate clasele societăţii, de toate grupele în cadrul aceleiaşi clase. Există grade deosebite de intensitate în actualizarea aceloraşi valori în societate, există interese deosebite chiar în cadrul unei societăţi cu interese fundamentale comune. Aceste interese favorizează acceptarea prioritară a unor valori şi mai redusă a altora. Din însăşi existenţa posibilităţii opţiunii rezultă că adeziunea oamenilor la valori va fi diferenţială. Pornind de la premisa realităţii unor asemenea contradicţii şi opţiuni, cred că putem rafina şi completa disjuncţia pe care am sugerat-o mai sus cu o „distincţie a altor trei P-uri" : distincţia între valorile *proclamate*, valorile *practicate* şi valorile *preferate* de către indivizi.

Să luăm, de pildă, pentru societatea socialistă valorile cuplului clasic : colectivism şi individualism. Ar fi zadarnic să afirmăm că valoarea colectivismului, care este o valoare fundamentală în sistemul principiilor socialiste sau comuniste, este în aceeaşi măsură caracteristică pentru toţi membrii societăţii socialiste în care trăim. Tradusă în timp, în relaţii sociale, valoarea colectivismului sau a cooperativismului a cerut unul-două decenii pentru a fi acceptată ca atare de o masă importantă de populaţie, ţărănimea, care să treacă de la anumite relaţii sociale bazate pe un principiu necolectivist la alte relaţii sociale în care principiul colectivist şi cooperaţia ca o valoare de organizare a activităţii să fie acceptat. Şi încă după încheierea cooperativizării această valoare se maturează şi se perfectează în timp şi există încă contradicţii foarte acute, disfuncţionale, între colectivism şi individualism.

Prin urmare, o problemă esenţială pentru o asemenea lucrare, după mine, este să facem distincţie între necesar şi real, între ideal şi existent. Să nu scriem această lucrare plătind tribut la ceea ce se numeşte *wishfull thinking*, adică o gîndire care doreşte şi dă doritul drept real. Chiar dacă subiectiv dorim ca valorile înaintate să fie asimilate de toţi membrii societăţii, lucrul acesta nu se petrece încă. Se petrece într-un chip foarte diferenţiat. Riscul unei gîndiri de tipul *wishfull thinking* este foarte ameninţător şi mulţi dintre noi trebuie să admitem că în lucrările pe care le-am publicat am fost tributari, într-un fel sau altul, acestui mod de gîndire, în fond neştiinţific şi necorect. Cred în acest sens că o sugestie care s-a făcut aici merită reflecţie serioasă în continuare, anume aceea de a consacra o secţiune majoră a cărţii (după partea introduc-

tivă-teoretică) pentru explicarea conceptelor ce vor fi utilizate, prezentării în forma generală, adică în forma lor ideală, a principiilor și a valorilor societății socialiste sau ale societății comuniste; ideal, adică așa cum ar fi ele înfățișate într-un manifest contemporan al socialismului și comunismului, reeditînd, la nivelul acestei lucrări, *Manifestul* de acum un secol și ceva, dar în planul acestei cărți modeste. Autorii să fie foarte limpezi și expliciți că acesta este sistemul ideal de valori propus de societate. Abia **apoi** să urmeze o secțiune în care să se analizeze în chip dialectic-istoric valorile real practicate, du-te-vino-ul dintre real și ideal, circulația valorilor de la principiu către practică, corecția pe care valorile o aduc practicii și practica o aduce valorilor ș.a.m.d.

Nu există aici o ruptură; există o dialectică, și această dialectică este ispititor s-o surprindem. Înăuntrul acestei dialectici cred că trebuie să avem în vedere că societatea românească este încă o societate cu clase, o societate cu grupuri sociale în care oamenii trăiesc în diferite medii sociale— urban, rural—, că valorile în aceste medii, clase și grupuri nu sînt absolut omogene. Orice tratare în bloc, nenuanțată, riscă aici să dea o coloratură neștiințifică.

Pentru a pune pe un teren solid această parte ultimă a lucrării, pe care o văd ca o parte importantă, mare, autorii trebuie să admită că au nevoie de informații solide, de colecții sistematice de material informativ. Accentuez asupra termenului de colecții sistematice, pentru că nu vor fi utile informațiile răzlețe. Exemplele răzlețe pot pleda orice și cu ele se poate demonstra și albul, și negrul. Trebuie să se asigure serii lungi de date care să pledeze convingător că o anumită valoare este dominantă sau nu și că este practicată într-o măsură dată, caracteristică și nu numai că la ea se aderă printr-o declarație, printr-o opinie dată la un chestionar. Nu mă gîndesc în această cercetare numai la chestionare de opinii care au o valabilitate redusă, chiar dacă sînt necesare. Este, probabil, utilă organizarea unor cercetări cu metode variate, complexe, care să poată pleda cu autoritate științifică că ceea ce s-a obținut este valid și este solid.

VICTOR SĂHLEANU: Atrag atenția asupra contradicțiilor eventuale dintre *descriptiv*, *prescriptiv* și *declarativ*. Cu alte cuvinte, și la baza elaborării lucrării este necesar să așezăm o anumită ierarhie de valori în cadrul căreia să precizăm *locul adevărului*. Adevărul este o valoare aflată în *tensiune* cu altele (și nu numai cu nonvaloarea !), așa cum am arătat, dealtfel, și în *Etica cercetării științifice* (1967).

Necesitatea obiectivă a unei astfel de lucrări rezultă și din constatarea (amară) după care problematica axiologică este foarte confuză la o mare parte dintre intelectualii noștri. Relativ puțini sînt cei conștienți de marea însemnătate *funcțională* a valorilor în diversele aspecte ale vieții sociale. Relativ puțini sînt cei care sînt convinși de utilitatea *clarificării* sistemului nostru de valori și care să fie atenți la teza fundamentală după care omul este un „animal axiologic". Consider că orice cultură științifică de specialitate care nu include într-însa și o cultură axiologică este lipsită de orizont umanist.

O altă problemă importantă mi se pare a fi cercetarea rădăcinilor *asimilării diferențiate* a valorilor (rădăcini care sînt temperamentale, caracterologice, educaționale etc.). Este o cale de a apropia axiologia de antropologia *omului concret*.

Rostul principal al unei lucrări științifice de o atare proporție îmi pare a fi, în primul rînd, înregistrarea stărilor de fapt. Numai de la o bază constatativă serioasă se poate face o terapeutică, se poate încerca un efort de ameliorare sau un calcul prospectiv.

GRIGORE SMEU: Este, desigur, un proiect foarte îndrăzneț elaborarea unei astfel de lucrări. Sînt însă de părere că cercetarea va trebui să avanseze mai precaut, lămurind în primul rînd conceptele care apar chiar în titlu. De exemplu conceptul de sistem.

Din ceea ce se spune în proiect nu reiese că ar fi vorba de un sistem de valori care funcționează în societatea socialistă. Dacă scot cuvintele socialism etc. etc. și cîteva altele, rămîn

determinări vagi, valabile pentru orice societate. Din această cauză, conceptul de sistem ar trebui să fie lămurit chiar înaintea conceptului de valoare.

HARALAMBIE ENE: Consider că este necesar ca lucrarea să debuteze cu o abordare a conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată. În acest fel se va contura mai bine și specificitatea valorilor la care ne referim, în speță la sistemul de valori al societății socialiste în continuă și multilaterală dezvoltare.

S-a pus în repetate rînduri întrebarea: ce înseamnă construirea unui model privind valorile unei societăți socialiste? Unii vorbitori au emis părerea că aceasta ar servi esențialmente maximizării funcționalității societății socialiste. Acest mod de considerare a problemei este caracteristic acelei concepții care dă valorilor un caracter funcțional, sarcina esențială fiind construirea unei societăți cît mai funcționale.

Desigur, valorile pot fi privite și din punct de vedere funcțional. Eu aș merge însă mai departe și aș spune că aceasta constituie numai o latură a abordării problematicii valorilor. După părerea mea, sistemul nu este un scop în sine, ci este doar un mijloc. Scopul final este realizarea deplină a omului ca personalitate. Iar pe noi ne interesează tocmai valorile care urmăresc dezvoltarea plenară a omului ca personalitate. Mi se pare că s-a făcut abuz de funcționalitate și, în orice caz, mi se pare că această perspectivă este mai puțin utilizabilă în cîmpul pe care noi îl discutăm aici, cîmpul valorilor.

ELENA COBIANU: Lucrarea, așa cum se conturează din proiectul prezentat, pare a răspunde într-adevăr unor cerințe actuale. Aș sublinia următoarea idee: în diverse etape, sistemul de valori se constituie după diverse criterii. De pildă, în perioada revoluției socialiste și în perioada imediat următoare se remarcă o preponderență a valorilor politice; ulterior, în perioada reconstrucției economice, a construirii bazei economice a noii societăți au trecut în prim plan valorile economice, pentru ca astăzi valorile spirituale, morale să fie reclamate în mod deosebit pe scara valorilor societății socialiste. Ar trebui să fie surprinsă mișcarea, mobilitatea ierarhiei sistemului valoric în diverse etape.

PETRE VAIDA: Mie mi se pare că problema crucială pe care trebuie s-o rezolve cartea de care este vorba o reprezintă clarificarea și concretizarea conținutului valorilor societății socialiste. Sînt de acord cu antevorbitorii care și-au exprimat îndoiala că am putea să facem în același timp un tratat teoretic de axiologie și o carte care să lămurească conținutul valorilor societății socialiste. Nu putem să ne facem iluzia că în momentul de față este absolut clar, de exemplu, conținutul noțiunii de colectivism, că nu circulă mai multe modele de integrare a individului în colectiv. De exemplu, modelul unei integrări anonime într-un colectiv tot așa de anonim, în opoziție cu un alt model al unei integrări armonioase a unui individ care își păstrează personalitatea autonomă și capacitatea de decizie. Așa cum se pun astfel de probleme de conținut nedecise în legătură cu problema colectivismului, așa se pun probleme de principiu axiologice ale democrației, probleme de principiu ale umanismului și ale conținutului altor valori ale socialismului. În forma în care se prezintă, lucrarea este axată mai mult pe premisele teoretice ale cercetării valorilor socialismului; or, ea ar trebui să fie axată mai mult pe conținutul valorilor socialiste.

Cred că din cauza acestei abordări teoretice se produce o dezlegare a unor valori care, prin conținutul lor, ar fi legate. De exemplu, să zicem, munca nu se mai leagă de problema dezvoltării multilaterale a personalității sau de problematica alienării, deși prin conținutul lor sînt legate. Sau democratismul nu se leagă bine cu umanismul socialist.

În încheiere aș adăuga că esențialul poate că nici nu rezidă într-o articulare imbatabilă și absolut riguroasă din punct de vedere logic, ci în clarificarea problemelor de conținut.

FRED MAHLER : Salutînd inițiativa Institutului de filozofie, subliniez că dezbaterea la care luăm parte are de examinat concepția și programul unei cercetări menite să dea o contribuție cît mai însemnată la fundamentarea teoretică și la realizarea sarcinii trasate de partid în ceea ce privește elaborarea codului de principii și norme sociale și morale corespunzător etapei făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

Propunînd o abordare și rezolvare în etape a temei (studiu teoretic și metodologic, ansamblu de cercetări concrete, sinteza propriu-zisă), consider că opțiunea hotărîtoare o constituie orientarea spre cercetarea proceselor *concrete* și elaborarea *modelului* idealurilor *și valorilor* prin raportarea țelurilor societății noastre la această realitate privită în dezvoltarea ei. De multe ori am greșit tocmai pentru că am încercat să definim apodictic sistemul de valori al socialismului, „traducînd" principii politice, economice sau sociologice în valori, inclusiv în valori etice, ceea ce a creat nu puține neajunsuri, mai multe decît cele despre care s-a vorbit azi aici.

Tema sistemului de valori al societății socialiste multilateral dezvoltate este prin excelență prospectivă ; ea vizează în primul rînd mutațiile care contăm că se vor desfășura în viitor și pe care prezentul le pregătește și le indică cel puțin parțial. A adopta o asemenea viziune prospectivă înseamnă tocmai a vedea în realitatea obiectivă tendințele care se afirmă (sau nu), inclusiv evoluția lor necesară spre un model ale cărui contururi se definesc în însuși procesul dezvoltării.

Problema raportului dintre dezvoltarea realității, inclusiv a conștiinței oamenilor, și cea a idealului presupune depășirea atît a empirismului, cît și a modului apodictic de definire a țelurilor și mobilurilor dezvoltării și a imaginii valorilor și idealurilor.

Dacă proiectul pe care-l discutăm are în mod evident meritul de a delimita și sistematiza cîmpul de investigație, ceea ce cred că îi lipsește este centrarea pe cîteva ipoteze de studiu.

O primă ipoteză, decurgînd din raportul valorilor cu nevoile, interesele, aspirațiile, idealurile se referă la faptul că în socialism acest raport ar avea trăsături specifice.

O a doua ipoteză se referă la relația dintre monism și pluralism. Știm că adeseori se afirmă monismul sistemului de valori în socialism. Mi se pare că aici se deschide un cîmp larg de investigații și confruntări : oare unitatea sistemului valoric al socialismului este identică cu monismul acestuia ? Cercetînd fenomenele reale, eliberîndu-ne de presupoziții dogmatice și simplificatoare, n-ar trebui oare să ne propunem verificarea ipotezei conform căreia *unitatea* sistemului valoric al socialismului s-ar realiza nu prin monismul, ci prin *pluralismul* axiologic al aceleiași orientări umanist-comuniste ?

O a treia ipoteză s-ar referi la raportul dintre necesitatea și libertate, și anume la problema mai concretă a *opțiunii* ca proces permanent de definire și de realizare a valorilor. Dînd o rezolvare dialectică raportului dintre necesitate și libertate, dintre datorie, interese și aspirații, etica marxistă și ethosul socialist întemeiază conștiința și responsabilitatea morală a omului nu pe conformarea mecanică la norme, ci, dimpotrivă, pe deplina posibilitate a acestuia de a se afirma ca personalitate morală în și prin actul opțiunii etice.

Succint, aș defini în felul următor obiectivul și caracteristicile cercetării propuse : studiu cu caracter predominant prospectiv, care, pornind de la analiza critică multilaterală a etosului actual, de la studiul sistemului de valori normat și actualizat la noi în prezent în raporturile sale de determinare mediată cu ansamblul social, urmărește să definească sensurile necesare și posibile ale evoluției viitoare a acestui sistem în condițiile specifice societății socialiste multilateral dezvoltate, punînd în lumină transcenderea (depășirea) obiectiv necesară a sistemului de valori existent și creînd premisele normării etosului viitor.

LUDWIG GRÜNBERG : Tipul de cercetare pe care dorim s-o întreprindem împreună nu ne permite să plecăm exclusiv de la metode și procedee deja constituite ; în însuși pocesul cercetării va trebui să ne „„șlefuim" instrumentația conceptuală, să reelaborăm unelle concepte vechi și, poate, să elaborăm concepte noi, să constituim modalități de abordare care să țină seama de caracterul foarte complex și nuanțat al „lumii valorilor". Dacă nu am reușl să evităm

„cantonarea" în perimetrul modelelor și al limbajului speculativ-filozofic(care, din păcate, și-a găsit un ultim refugiu în domeniul axiologiei), dacă am recurge la o tratare eminamente teoretică, dublată, *ad usum Delphini*, de cercetări empirice de teren „ajustate" în așa fel încît să confirme ipotezele de lucru, cercetarea noastră ar fi lipsită de sens.

Pe parcurs dacă lucrarea va fi bună, inevitabil vor apărea și corective ale unor concepte, vor apărea *contribuții la aprofundarea teoriei generale a valorii*. Este aproape imposibil să le anticipăm acum și, dealtfel, nici nu trebuie să ni le propunem ca un „scop în sine" în mod deliberat. Oricum, în tratarea mișcării biunivoce între „real" și „ideal", surprinderea legăturilor reciproce nu exclude urmărirea unui sens preferențial. Ne interesează în primul rînd nu *faptul*, ci *tendința*, ne interesează să raportăm ce *este* la ce *trebuie* să fie, să surprindem dialectica subtilă a valorilor realizate și a celor *urmărite*. Aceasta nu înseamnă că noi trebuie să tratăm valorile ideale „în sine", fără a lua în considerație aderențele lor la realitățile epocii actuale.

Am impresia că funcția practică angajantă a unei lucrări de filozofie (cum este și aceea pe care dorim s-o realizăm) este de a crea un anumit climat moral-spiritual propice realizării celor mai înalte valori ale epocii. Și cred că, dacă societatea noastră a fost atît de receptivă la mesajul cuprins în documentele de partid din iulie și noiembrie, mișcarea filozofică și cea artistică din ultimul deceniu, cu toate „minusurile" lor, au îndeplinit o funcție „practică" de mare importanță, concurînd, într-un concert de factori, la pregătirea climatului axiologic propice asimilării acestui mesaj. Este de neconceput ca lucrarea noastră să nu aibă o finalitate practică, să nu fie angajată — militant și prospectiv — în promovarea idealurilor comuniste de viață. Dar aceasta va fi realizată într-o lucrare de *filozofie*, care nu și-ar înțelege adevărata ei funcție practică, mult mai complexă, dacă s-ar transforma într-un comentariu anodin al unor cercetări sociologice de teren.

Se ridică foarte multe dificultăți cu privire la metodele și tehnicile de investigație a fenomenului valoric. Toți cei care ne-am preocupat de problematica axiologică *am întîmpinat* frecvent asemenea dificultăți, fie și pentru simplul fapt că „dezacordul valorizărilor" nu poate fi soluționat (ca un „dezacord de cunoaștere") sub controlul faptelor; aici dezacordul vizează *atitudinea*; aici există un acord asupra faptelor, dar diferă *atitudinea* unor persoane sau unor colectivități față de fapte. Dificultăți metodologice apar și în trecerea de la alegerile preferențiale la „valoarea generică" sau în trecere de la „comportamentul manifest" la „comportamentul latent". A prelua *tale quale* procedeele utilizate în psihologia socială — scalele de atitudini, analiza conținutului etc. — nu este posibil. Trebuie să cunoaștem ce s-a realizat în diferite cîmpuri problematice ale științei (sociologice, psihologia socială, antropologie culturală etc.), urmărind însă să elaborăm metode și tehnici adecvate domeniului axiologic și obiectivului pe care îl urmărim în această cercetare, cu intenția explicită ca prin sondarea terenului să aducem efectiv un spor de cunoaștere.

În încheiere vreau să-mi exprim satisfacția că preocupările de axiologie — privite un timp cu rezerve nejustificate, apoi supuse unui tratament de „cenușăreasă" și, în cele din urmă, vulgarizate — au ajuns să fie promovate cu discernămînt științific și responsabilitate etică într-o asemenea măsură, încît numai în decurs de o săptămînă s-au petrecut trei evenimente care pot da un curs extrem de favorabil progresului acestei discipline filozofice în țara noastră, Am în vedere deschiderea pentru prima oară a unui curs de axiologie pentru studenții din anul IV ai Facultății de filozofie, constituirea unui grup de cercetare menit să promoveze studiile de axiologie (în cadrul catedrei de filozofie-sociologie din A.S.E.) și, mai ales, acțiunea la care participăm acum, prin care se marchează începerea unei cercetări axiologice de mare amploare, prevăzută dealtfel în planul prioritar al Academiei de Științe Sociale și Politice.

Nu ne putem dori decît ca lucrarea pe care o vom elabora împreună să fie nu numai *despre valori*, ci și *de valoare*.

ȘTEFANA STERIADE : Cred că o cercetare de atare proporții trebuie să-și propună și studierea raportului dintre *valorile reale, valorile asimilate de indivizi și grupuri* și *valorile ideale.*

Asimilarea valorilor ca proces și rezultate, deși insuficient studiată, a determinat unele observații, care merită a fi luate în considerație chiar și numai pentru formularea ipotezelor cercetării pe care o discutăm. Așa, de pildă, aș menționa printre modalitățile particulare de asimilare a unor valori raportate la creșterea nivelului material de viață ceea ce aș numi un *model al aspirațiilor reificate.* Am urmărit cum aspirațiile unor subiecți studiați trec de pe planul lui „a fi" pe planul lui „a avea", cum se identifică ei cu posesiunea unor obiecte de tip apartament, automobil, aspirator, frigider, cum se desfășoară perspectiva lor sub semnul obținerii acestora. Ele devin pentru unii criterii de progres și chiar de autorealizare. Este necesar de studiat ce concepții despre lume și viață își integrează aceste aspirații, ce nivel de spiritualitate le generează și în ce măsură ele se încadrează valorilor ideale sau le contrazic.

HENRI WALD : Este limpede pentru noi toți că realizarea unui asemenea volum nu va fi ușoară. Nu există încă un consens nici asupra conceptului de valoare și nici asupra ierarhiei valorilor în socialism. Prăbușirea dogmatismelor și mai ales devastările la care au dus au lăsat în urma lor o temă de a fixa aprioric un anumit sistem de valori.

Stadiul în care se află cercetările noastre în domeniul axiologiei ne obligă să îngăduim în lucrare și păreri deosebite, dacă nu chiar divergente. Ar trebui să abandonăm teama superstițioasă de „confuzii". Nu mai e chiar atît de limpede că o teză clară, dar falsă, este mai puțin dăunătoare decît o *confuzie rodnică.* Dealtfel, discuțiile sînt mai educative decît sentințele.

Nu cred că există un model unic de construire a orînduirii socialiste, dar cîteva principii fundamentale rămîn valabile : scopul suprem al omului este omul însuși, ca persoană multilateral dezvoltată.

Trebuie să ne fie clare nu numai tendințele realității, ci și năzuințele umanității. Trebuie să cunoaștem nu numai ce ne „așteaptă", dar și ce vrem „să obținem". Viitorologia nu este numai știință, ci și conștiință. Viitorul uman nu este o simplă prelungire nemijlocită a prezentului, ci posibilitatea realizării unor idealuri. Omul este singura ființă capabilă să transforme determinismul în libertatea de a-și realiza propriile idealuri.

Societatea socialistă are menirea să împiedice ca mijloacele să scape de sub controlul moral al scopului, ca viața exterioară să se îmbogățească în paguba celei interioare, ca nevoile materiale să înece pe cele spirituale, ca preopinentul să devină dușman etc. Înlocuind *exploatarea* omului de către om cu *respectarea* omului de către om, socialismul saltă omenirea de la lupta pentru „a avea" cît mai mult la lupta pentru „a fi" cît mai bună.

Lucrarea noastră trebuie să arate care este situația actuală, în ce vrem s-o schimbăm și cum putem s-o facem.

ADELA BECLEANU-IANCU : Aș dori să propun elaborarea unui capitol introductiv în care să se încerce o clarificare a conceptelor de valoare, de sistem și, respectiv, de sistem de valori. Din modul în care este prezentat planul tematic rezultă clar că lucrarea se vrea tratată într-o viziune sistematică. Evident, valorile și subsistemele de valori trebuie tratate în unitatea lor și într-o ierarhie axiologică, iar pentru etapa care ne interesează pe noi — etapa societății socialiste multilateral dezvoltate — trebuie să rezulte care este valoare dominantă, lucru pe care orice viziune sistemică îl impune.

NICULAE BELLU : S-au făcut contrapropuneri la planul general ceea ce revine la a spune că prima formă a planului general ar trebui revăzută. În ce mă privește, înclin să fiu de acord cu aceia care consideră *programul* propus (planul general) în același timp prea amplu și prea abstract. Sînt aici eforturi indiscutabile și este foarte bine că s-a putut discuta pe baza lui ; dar mi se pare că pentru a se putea realiza o lucrare, o carte — căci aici s-a pus problema unei

lucrări determinate — orientarea de principiu a planului trebuie să orienteze cercetarea tocmai spre acest punct.

Ceea ce ni s-a oferit ca plan rămîne, evident, foarte interesant. Dar o asemenea tematică nu pune suficient în lumină faptul că lucrarea încearcă să răspundă la titlul *Constituirea sistemului de valori în societatea socialistă multilateral dezvoltată* (a noastră). Apar aici cîteva probleme, să le spunem „clasice", și poate mai puțin spectaculoase, care nu pot fi însă ocolite. Cred că Elena Ciobanu s-a apropiat de ideea asta atunci cînd a vorbit că, în procesul producerii acestei societăți, diferite sisteme de valori au avut ponderi diferite, și lucrul acesta trebuie surprins fie și într-un capitol introductiv. În fond, lucrarea are în vedere procesul de constituire a unui nou sistem de valori cînd ceva dispare, ceva se continuă, altceva se naște și totul se reașează sau tinde să se reașeze într-o structură cu totul proprie și originală.

Nici o societate socialistă pînă acum nu a emis ambiția să producă o lucrare despre sistemul valorilor socialismului. Nu cunosc o lucrare atît de ambițioasă. Ce s-a schimbat în sistemul valorilor într-o țară care a fost pînă acum 25 de ani capitalistă, și încă cu puternice vestigii feudale? Cum s-au restructurat vechile valori, cum a intrat tradiția în noua structură? Ce a rămas, ce balastează, ce este deschis ca nou, ce se schimbă, în ce, ce se arată valabil din vechi, din datele anterioare și la ce se renunță? Pentru a spune ceva consistent cu privire la valorile societății socialiste românești, trebuie să ținem seama de procesele specifice ale acestei treceri : 80% populație țărănească pînă acum 20 de ani : în timp de 20 — 25 de ani se produce o mobilitate extremă a populației, un transplant imens de populație sătească în clasă muncitoare și intelectualitate. Dacă ne detașăm de asemenea probleme, dacă le considerăm ca particularități secundare, atunci ne plasăm pe un plan speculativ și discutăm la modul universal, nu răspundem nevoii de a face o lucrare de axiologie care să exprime problemele unei perioade determinate. Dacă va spune adevărul despre această perioadă (pe care o abordăm din perspectiva axiologică, după ce am construit-o efectiv și nemijlocit), lucrarea va rămîne ca reper de neînlocuit pentru orice dezvoltare viitoare a axiologiei în societatea socialistă. Singura condiție, dar fundamentală, este ca lucrarea să fie *adevărată*, în sensul în care teoria poate fi adevărată, respectiv să abordeze problemele reale fără nici un fel de prejudecăți și fără nici o teamă, fie ea și teama de a greși.

Socialismul apare într-adevăr ca o alternativă la răscrucea civilizației. Axiologic vorbind, *socialismul nostru* are „avantajul" de a nu fi urmat o societate capitalistă ajunsă la forme dintre cele mai înaintate ale degradării sale morale. Înstrăinarea de sine și dezumanizarea, acest sindrom canceros al epocii, n-au apucat, la noi, să distrugă un număr de structuri valorice (devenite elementare), care constituie fondul de vitalitate (morală) al unei comunități umane. Iau la întîmplare, de pildă, hărnicia țărănească, în sensul ei de tonus vital al unei comunități ; hărnicia țărănească, după părerea mea, este o rezervă de energie umană pe care alte țări au văzut-o degradîndu-se în expresie pur bănească, exclusiv utilitară. În același sens, dezvoltarea încă moderată a spiritului concurențional, persistența spiritului de „vecinătate" și multe altele, care au dispărut în alte locuri, aduc o zestre care n-ar trebui subapreciată. Așa se și explică, în parte, faptul că societatea noastră (în ciuda varietății de fenomene considerate ca negative) este mult mai morală decît aceea pe care am lăsat-o în urmă, nu numai teoretic, dar practic în existența de fiecare zi. Și este o societate mult mai morală pentru că este mult mai angajată, pentru că indivizii, o masă mult mai mare de indivizi participă la existență, duc mai puțin o viață izolată, egocentrică ; duc, dimpotrivă, o viață mai deschisă, mai socială, ceea ce, după părerea mea, constituie un element definitoriu pentru un nou sistem al valorilor. Cred de aceea că am greși să preluăm artificial probleme care capătă la noi, în sensul celor de mai sus, o altă rezonanță și complexitate.

Eu propun deci o lucrare mai așezată. Riscăm altfel să vulgarizăm și să depreciem semnificația cognitivă și practică a axiologiei. Noi avem nevoie de o lucrare serioasă care să răspundă nevoii de a înțelege în termenii tendințelor înnoitoare ale socialismului problemele acestui sistem de valori și să nu cădem în vulgarizarea lor. Prețiozitatea limbajului și gratuitatea sonoră a fra-

zelor constituie forma cea mai agresivă și virulentă a aceleiași mereu denunțate, dar mereu reînviate vulgarizări.

Nu mă ridic prin aceasta împotriva metateoriilor în axiologie. Nici nu cred că aceeași lucrare nu poate trece de la teorie la metateorie. Ceea ce sugerez însă este să răspundem pozitiv la ceea ce s-ar numi „foamea de conținut" a oricărei teorii sau metateorii preocupate de gradul de validitate al ipotezelor sale.

Miana Brucăr

„FĂURIREA SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE".

Sesiune științifică consacrată Conferinței Naționale a Partidului Comunist Român (iulie 1972)

În zilele de 18—19 mai a. c., în aula Academiei de studii economice, s-au desfășurat lucrările sesiunii științifice cu tema „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate". Avînd drept obiectiv elucidarea unor probleme teoretice și practice ale edificării societății socialiste românești multilateral dezvoltate, în spiritul promovat de principiile recentelor documente de partid, lucrările sesiunii au cuprins o arie tematică amplă.

Deschizînd sesiunea, președintele Academiei de Științe Sociale și Politice, prof. univ. Miron Constantinescu, a subliniat semnificația majoră a cercetării științifice în domeniul social-politic, eforturile Academiei de Științe Sociale și Politice de a aborda cu prioritate acele teme și probleme care stau în centrul preocupărilor partidului nostru, al operei de edificare socialistă.

Au fost prezentate, în continuare, comunicările: *Conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată* (Vasile Nichita); *Dezvoltarea și modernizarea economiei naționale — trăsătură esențială a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate* (Constantin Grigorescu); *Cu privire la perfecționarea relațiilor de producție socialiste* (Ștefan Voicu); *Conștiință și personalitate. Despre strategia dezvoltării teoriei conștiinței sociale și a personalității* (Alexandru Tănase și Mihail Cernea); *Creșterea rolului conducător al Partidului Comunist Român și perfecționarea vieții sociale* (Constantin Vlad).

Lucrările sesiunii au continuat, în cinci comisii, în după-amiaza zilei de 18 mai și în dimineața zilei de 19 mai.

Referirile noastre se vor axa pe dezbaterile din Comisia a IV-a (președinte Petre Constantin), al cărei obiect l-au constituit problemele dezvoltării teoriei conștiinței sociale și a personalității. Numeroși oameni de știință, cercetători, cadre didactice din domeniul filozofiei, sociologiei, psihologiei, pedagogiei, esteticii, eticii, științelor juridice, în cuvîntul lor, și-au adus contribuția la elucidarea problematicii în discuție. Intervențiile, desfășurate într-un spirit deschis și critic, au prilejuit un schimb real și fertil de păreri în legătură cu sarcinile cercetării științifice și soluționarea problemelor teoretice și practice ale dezvoltării conștiinței socialiste în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre.

Nu intenționăm să înfățișăm aici toate problemele formulate de participanții la discuții, ci doar să desprindem cîteva concluzii și contribuții mai importante care s-au degajat din dezbaterile Comisiei a IV-a.

Vorbitorii au calificat drept salutară strădania autorilor de a construi o strategie a teoriei conștiinței sociale (R. Pantazi, F. Mahler, Anita Naschitz, H. Cazacu etc.), dar s-a sugerat elabo-

rarea concomitentă a unei strategii practice a construirii de fapt a conștiinței sociale și a personalității multilateral dezvoltate (Petre Constantin, Petre Pânzaru).

În legătură cu stabilirea de către autori a celor trei elemente ale strategiei s-au sugerat alte două asemenea elemente : praxis-ul (sau o metodologie prin care să ne aplecăm asupra problemelor reale ale conștiinței sociale — Petre Pânzaru) și studiul istoriei mentalităților (sau folosirea unor forme instituționalizate ale culturii existente în anumite perioade istorice pentru culegerea unor informații despre conștiința socială a epocii — Paul Cornea).

Discuțiile au evidențiat în majoritate faptul că cunoașterea conștiinței sociale necesită o abordare multidisciplinară și interdisciplinară. S-a subliniat ideea că referatul expus constituie o încercare meritorie de tratare interdisciplinară a problemei conștiinței sociale și a dezvoltării multilaterale a personalității (Al. Roșca, V. Pavelcu, Liviu Rusu, V. Liveanu). Dar abordarea multidisciplinară a personalității nu înseamnă o însumare a informațiilor furnizate de unghiul de vedere al diferitelor științe (sociologia, etica, psihologia, istoria, estetica etc.), ceea ce ar echivala cu alcătuirea unui mozaic de cunoștințe ce nu se pot suda între ele, ci trebuie să fie îndrumată de un principiu metodologic, care să înlesnească elucidarea multiplelor implicații ale raportului dintre existența socială și conștiința socială.

O altă problemă larg prezentă în discuții a fost aceea a genurilor de conștiință și a raporturilor dintre ele : conștiință socială, individuală, conștiință comună, conștiință reală, conștiință posibilă ca un aspect integrat al elaborării strategiei cunoașterii conștiinței sociale. Mulți participanți au abordat în intervențiile lor variate aspecte metodologice ale studierii problemelor conștiinței și ale personalității. Referirile în acest domeniu s-au axat pe relevarea *necesității clarificării conceptelor*, îndeosebi a conceptului de personalitate multilateral dezvoltată, surprinzînd trăsăturile caracteristice acesteia în etapa actuală (R. Pantazi), precum și a celui de „formă a conștiinței sociale" ; s-au subliniat operativitatea și utilitatea conceptului de formă a conștiinței sociale pe plan teoretic, didactic, dar s-au formulat unele rezerve în legătură cu utilitatea lui pe plan practic). De asemenea, s-a pus în discuție valabilitatea utilizării anchetelor sociologice în investigarea fenomenelor de conștiință. Majoritatea vorbitorilor au considerat ca fiind excesive rezervele formulate în comunicare față de validitatea informațiilor culese prin intermediul anchetelor. În acest context s-a pus problema măsurii în care metodele sociologiei pot furniza informații valide asupra raportului comportament-conștiință (Maria Popescu, Al. Roșca), relevîndu-se faptul că într-adevăr comportamentul nu exprimă complex conștiința omului, dar oferă jaloane pentru intuirea ei. În consecință, nu ne putem dispensa de studierea comportamentului în cunoașterea conștiinței, dar pentru aceasta se cere să descoperim parametrii și invarianții prin care conștiința individului se obiectivează în comportament. În acest sens, s-a recomandat folosirea unui complex de metode : experimentul, observația, inserarea unui fapt într-o structură globală și studierea lui în devenire. Adîncind explicația în această problemă, unul dintre raportori (Mihail Cernea) precizează că rezerva exprimată în referat față de utilizarea metodelor de anchetă în investigarea fenomenelor de conștiință provine din necesitatea de a milita pentru o vigilență epistemologică, pentru asigurarea unei maxime validități a rezultatelor investigațiilor concrete, astfel ca științele sociale particulare să fie precise nu la nivel declarativ, ci prin sprijinirea enunțurilor cercetării cu date concrete.

O altă problemă dezbătută privește caracterul prospectiv al teoriei conștiinței și personalității cu consecințele sale practice și normative (stabilirea unui program de acțiune în făurirea conștiinței sociale) ; așa cum au subliniat vorbitorii, din acest punct de vedere, practica politicii partidului nostru a luat-o înaintea teoriei. Documentele de partid conțin teze rodnice privind rolul crescînd al conștiinței socialiste în etapa actuală. Realizările din societatea noastră sînt strîns legate de nivelul de dezvoltare al conștiinței. Preocupat de organizarea vieții sociale, partidul nostru a intervenit, prin recentele documente, în perfecționarea diverselor planuri ale conștiinței sociale.

Atenție!!!

Înscriindu-se în șirul unor ample dezbateri și manifestări prilejuite de Conferința națională a Partidului Comunist Român, sesiunea a constituit totodată expresia tendinței definitorii pentru actuala etapă a cercetărilor în domeniul științelor sociale și politice, de conectare la problemele și imperativele majore ale vieții, ale societății socialiste românești.

D. Gh. M.

EXIGENȚE NOI ÎN METODICA PREDĂRII ȘTIINȚELOR SOCIALE

Direcția generală a predării științelor sociale din cadrul Ministerului Educației și Învățământului a organizat în zilele de 30 și 31 mai 1972 un colocviu cu tema „Exigențe noi în metodica predării științelor sociale", la care au participat cadre didactice medii și universitare din întreaga țară. Colocviul a fost organizat în cadrul manifestărilor prilejuite de întîmpinarea Conferinței naționale a Partidului Comunist Român.

În cadrul ședinței plenare au prezentat comunicări : prof. univ. dr. Constantin Vlad (*Folosirea documentelor de partid în predarea științelor sociale*), general maior Constantin Burada (*Forme și metode de dezvoltare a gîndirii creatoare în predarea științelor sociale*), prof. univ. dr. Gheorghe P. Apostol (*Metodologia și metodica în contextul preocupărilor actuale privind creșterea eficienței predării științelor sociale*), conf. univ. dr. Constantin Popovici (*Metodica predării filozofiei și rolul ei în formarea conștiinței politice a elevilor și studenților*), prof. univ. dr. Aurel Negucioiu și prof. univ. dr. Nicolae Kallos (*Relația prelegere-seminar în lumina exigențelor actuale din domeniul științelor sociale*), prof. univ. dr. Nicolae N. Constantin (*Lucrările de analiză teoretică și practică în seminariile de economie politică*), conf. univ. dr. Ion Tudosescu (*Metodica predării științelor sociale și creșterea rolului lor educativ*), prof. univ. dr. Aurel Loghin și lector univ. Florentina Banu (*Rolul metodicii predării istoriei în educația patriotică și internaționalistă a elevilor și studenților*)

Dezbaterile au continuat în două secții : a) secția învățămîntului de cultură generală, a învățămîntului profesional, tehnic și liceal de specialitate (Marin Vișan, cercetător științific principal, prof. Maria Bulz, prof. Valdemar Popa, lector univ. Cornelia Grünberg și conf. univ. Vasile Asanachescu) și b) secția învățămîntului superior (prof. univ. dr. Florentin Burtan, conf. univ. Tiberiu Nicola, conf. univ. Nicolae Novac, conf. univ. dr. Costache Sandu, conf. univ. dr. Alexandru Florian, conf. univ. dr. Ilie Luca și conf. univ. dr. Albert Francisc).

În încheierea lucrărilor, prof. Ioana Cosma și conf. univ. Ilie Sârzea, directori generali adjuncți în Ministerul Educației și Învățămîntului, au prezentat rapoartele secțiilor. Virgil Cazacu, prim-adjunct al ministrului educației și învățămîntului, a tras concluziile ce s-au degajat din lucrările colocviului.

★

Comunicările în totalitatea lor au scos în evidență necesitatea modernizării predării științelor sociale, a perfecționării conținutului tematic al acestora și a legării procesului instructiv de practica social-istorică.

Un punct central l-a constituit relevarea caracterului creator și științific al teoretizărilor cuprinse în documentele de partid ; în această ordine de idei s-a subliniat importanța folosirii documentelor de partid în predarea științelor sociale, fiind reliefată necesitatea înțelegerii de către elev și student a *spiritului* documentelor de partid, a aprofundării ideilor lor fundamen-

tale. S-a arătat că o astfel de însușire nebucheristă a diferitelor teze ale documentelor va stimula gîndirea liberă a elevilor și a studenților și va potența posibilitățile lor intelectuale.

Necesitatea îmbunătățirii procesului de educare socialistă a elevilor și a studenților în conformitate cu indicațiile plenarei C.C. al P. C. R. din 3 noiembrie 1971 a constituit de asemenea o idee care s-a degajat cu pregnanță din comunicările prezentate. S-a relevat în acest sens rolul important pe care îl are predarea științelor sociale în educarea comunistă a tinerilor și necesitatea înlăturării prin anumite măsuri concrete a unor manifestări de șablonism, de rigiditate și de formalism care mai au loc în procesul predării și însușirii științelor sociale.

Au fost abordate de asemenea probleme ale metodicii predării filozofiei, economiei politice și istoriei, subliniindu-se încă o dată importanța deosebită pe care o au aceste științe în formarea conștiinței politice a elevilor și a studenților, în educația lor patriotică și internaționalistă.

Dezbaterea care a avut loc în jurul tematicii acestui colocviu a prilejuit un dialog viu și interesant în problemele de metodică și de metodologie a predării științelor sociale, fixînd jaloane substanțiale în vederea unei reluări a discuțiilor pe această temă.

M. B.

NOTE

CU PRIVIRE LA CEL DE-AL XV-lea CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE, VARNA 17—22 septembrie 1973

Reproducem mai jos informațiile principale * cuprinse în „Buletinul" nr. 2 al Comitetului de organizare bulgar (C.O.B.) al celui de-al XV-lea Congres mondial de filozofie, care va avea loc la Varna între 17 și 22 septembrie 1973 (datele primului buletin C.O.B. au fost anunțate în nr. 8/1971 al „Revistei de filozofie").

Lucrările congresului se vor desfășura sub patronajul lui Todor Jivkov, președintele Consiliului de Stat al Republicii Populare Bulgaria.

ORGANIZAREA CONGRESULUI

Organizarea celui de-al XV-lea Congres mondial de filozofie este încredințată Federației internaționale a societăților de filozofie (F.I.S.P.) și Comitetului de organizare bulgar (C.O.B.), care vor hotărî de comun acord asupra tuturor problemelor avînd legătură cu programul științific al congresului. Tema generală a congresului este *Știința, tehnica și omul.* Comitetul de organizare bulgar se va ocupa de organizarea tehnică și de publicitatea congresului și va aranja, prin intermediul Oficiului Național de Turism și al Companiei liniilor aeriene bulgare, toate problemele legate de rezervările hotelurilor sau de transportul congresiștilor.

FEDERAȚIA INTERNAȚIONALĂ A SOCIETĂȚII DE FILOZOFIE (F. I. S. P.)

Comitetul de conducere:

Președinte:
L. Gabriel (Viena)

Președinte onorific:
F. Larroyo (Mexico)

Vicepreședinți:
R. P. McKeon (Chicago)
Ch. Perelman (Bruxelles)
J. Theodoracopoulos (Atena)

* Nu se reproduc informațiile mai puțin esențiale din „Buletin". Numele proprii de persoane sînt redate în transcrierea franceză a „Buletinului".

Rev. filoz., 19, 7, p. 949—958, București, 1972

8—c. 1579

Vicepreşedinţi onorifici :
Sava Ganovski (Sofia)
Secretar general :
A. Mercier (Berna)
Casier :
A. C. Ewing (Manchester)
Membri :
A. J. Ayer (Oxford)
K. Bhattacharya (Shantiniketan)
Ch. Boyer (Roma)
J. L. Curiel (Mexico)
A. Dondeyne (Louvain)
H. Dumery (Paris)
M. Farber (Buffalo)
H. G. Gadamer (Heidelberg)
J. D. Garcia Bacca (Caracas)
C. Giacon (Padova)
H. Gouhier (Paris)
M. Y. Granzio (Madrid)
D. Henrich (Heidelberg)
R. Klibansky (Montréal)
P. V. Kopnin (Moscova)
H. Kuhn (München)
K. Kuypers (Utrecht)
F. Lombardi (Roma)
K. Marc-Wogau (Uppsala)
M. B. Mitin (Moscova)
S. Miyamoto (Tokio)
J. A. Passmore (Canberra)
J. Patočka (Praga)
M. Roesle (Salzbourg)
N. Rotenstreich (Ierusalim)
A. Schaff (Varşovia)
W. Sellars (Pittsburg)
J. J. C. Smart (Adelaïde)

COMITETUL INTERNAŢIONAL AL CONGRESULUI (C. I. C.)

Léo Gabriel
Francesco Larroyo
Richard P. McKeon
Ch. Perelman
Jean Theodoracopoulos
Sava Ganovski
Stéphane Anguelov
André Mercier
Alfred C. Ewing
Alfred J. Ayer
Raymond Panikkar
Adam Schaff
Deian Pavlov
P. V. Kopnin
Raymond Klibansky
Wilfred Sellars
Matao Nodda
J. J. C. Smart

COMITETUL DE ORGANIZARE BULGAR (C. O. B.)

Todor Pavlov, preşedinte
Sava Ganovski, vicepreşedinte
Stéphane Anguelov, secretar responsabil
Mikhail Batchvarov, secretar
Deyan Pavlov, secretar
Dobrin Spassov, secretar
Anasthase Tcholakov, secretar însărcinat cu organizarea

Membri

Natcho Pa pazov
Anguel Bal evski
Panteleï Za rev
Kiril Brata nov
Tsondiu C htiliyanov
Stanoï Ion ev
Vassil Vankov
Panaïot Guindev
Azaria Polikarov
Nicolae Iribadjakov
Guirguin Guirguinov

Anguel Bankov
Raitcho Karakolov
Kiril Vassiliev
Grozdan Vekilov
Nicolas Stéfanov
Guéno Tsonkov
Assen Katov
Assen Kojarov
Velitchko Dobrianov
Lübomir Dramaliev

ADRESE

Secretariat F. I. S. P.
Sidlerstr. 5, CH-3012, Berna, Elveția
Telefon : 031—23 09 01. Telex : CH—32320
Secretariat C. O. B.
27 — b, Rue Moskovska-Sofia, Bulgaria
Telefon: 87—11—76 și 88—41—81; adresa telegrafică: COBFIL
Balkanturist
— *Oficiul național de Turism*
1, Place Lénine, telefon : 87—75—75
Adresa telegrafică : BALKANTOURISTE, Sofia
Telex : 22584
Balkan
—*Compania liniilor aeriene bulgare*
Rezervare de locuri :
12, Place Narodno-Sobranié-Sofia
Telefon: 88—44—93, linii internaționale
Telex : 022354, 011540, 022340

DATE-LIMITĂ

15 decembrie 1972, data pînă la care se vor trimite la Sofia lucrările ce urmează a se publica în primele două volume ale *Actelor* ;
31 ianuarie 1973, data pentru achitarea taxelor de înscriere (vezi și : tarife) ;
31 martie 1973, data pentru cererile de participare la expoziția de cărți ;
1 mai 1973, data pentru trimiterea comunicărilor și rezumatelor ;
1 mai 1973, data pentru cererile de subvenții și ajutoare ;
17 iunie 1973, data pînă la care vor fi rezervate camere la hotel ;
16 august 1973, data pînă la care se vor trimite cărțile pentru expoziția de la Varna.

SESIUNI

În cadrul Congresului vor avea loc numeroase întîlniri : *ședințe plenare*, *colocvii*, dezbateri sub titlul „Problematica" și *grupe de cercetare*, precum și alte întruniri pe teme mai speciale, prevăzute în statutele F.I.S.P.

— ADUNAREA GENERALĂ ȘI COMITETUL DE CONDUCERE AL F. I. S. P.

Adunarea generală este organul de conducere al F. I. S. P. ; ea e formată din membrii reprezentanți ai asociațiilor afiliate la F. I. S. P. și se întrunește în mod obișnuit în timpul congreselor mondiale pentru a determina linia generală a federației și a alege un nou comitet de conducere și un nou președinte.

Comitetul de conducere, avînd în frunte un președinte, trei vicepreședinți, un secretar general și un casier, este un organ administrativ însărcinat cu executarea deciziilor și a sugestiilor adunării generale și poartă răspunderea pentru toate activitățile federației.

Aceste două organe se întrunesc în perioada congresului. Programul și ordinea de zi a acestor întruniri vor fi comunicate direct asociațiilor naționale afiliate la F. I. S. P., precum și membrilor Comitetului de conducere.

PROGRAMUL CELUI DE-AL XV-lea CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE VARNA, 15—22 septembrie 1973

Dimineaţa	Simbătă 15	Duminică 16	Luni 17	Marţi 18
9—13 h	Întrunirea Comitetului de conducere	Adunarea generală a F.I.S.P.	Deschiderea congresului. Prima şedinţă plenară	A doua şedinţă plenară
După-amiază 15—19 h	Întrunirea Comitetului de conducere	Adunarea generală a F.I.S.P. Conferinţă de presă	Prima şedinţă plenară (sfîrşit: 18 h)	A treia şedinţă plenară
Seara 21 h			Concert la Palatul Culturii şi Sporturilor	

★

Dimineaţa	Miercuri 19	Joi 20	Vineri 21	Simbătă 22
9—13 h	Colocvii şi „Problematica"	„Problematica" şi grupe de cercetare	„Problematica" şi grupe de cercetare	Şedinţa de închidere şi rapoartele preşedinţilor
După-amiază 15—19 h	Colocvii (sfîrşit: 18 h)	După-amiază liberă	Colocvii	Întrunirea Comitetului de conducere
Seara 21 h	Cocteil la Palatul Culturii şi Sporturilor			

— PROGRAMUL ŞTIINŢIFIC

Şedinţe plenare

Sînt prevăzute trei şedinţe plenare : o şedinţă de *deschidere* şi una de *închidere* şi o şedinţă *mediană*, alcătuită din *trei părţi*, menite să expliciteze tema generală.

În cadrul fiecărei părţi se face apel la raportori cu prestigiu, iar detaliile acestor şedinţe vor fi coordonate împreună cu preşedinţii.

Şedinţa plenară de închidere se va desfăşura pe baza unor rapoarte care vor face bilanţul activităţii realizate în diverse grupe.

TEMA GENERALĂ:

„ŞTIINŢA, TEHNICA ŞI OMUL"

Prima şedinţă plenară : „Filozofia şi ştiinţa"

Preşedinte : L. Gabriel (Austria) ; *vicepreşedinţi şi oratori* : E. Nagel (S. U. A.) ; V. Kedrov (U.R.S.S.) ; T. Pavlov (Bulgaria) ; G. Heisenberg (R. F. a Germaniei) ; A. Mercier (Elveţia) ;

V. Ambartsoumian (U.R.S.S.); N. Iribadjakov (Bulgaria); J. Vuillemin (Franţa); *secretar*: K. Delev (Bulgaria).

A doua şedinţă plenară: „Morala şi cultura"

Preşedinte: P. Fedosseev (U.R.S.S.); *vicepreşedinţi şi oratori*: Rawls (S.U.A.); E. Hahn (R. F. a Germaniei); Burling (Anglia); D. Krishna (India); Miyamoto (Japonia); F. Konstantinov (U.R.S.S.); H. Lay (R. F. a Germaniei); S. Bachelard (Franţa); un reprezentant din Asia; un reprezentant din Africa: *secretar*: L. Dramaliev (Bulgaria).

A treia şedinţă plenară: Tehnica şi omul"

Preşedinte: K. Bhattacharya (India); *vicepreşedinţi şi oratori*: R. McKeon (S.U.A.); M. Mitin (U.R.S.S.); A. Schaff (Polonia); J. Habermas (R. F. a Germaniei); un reprezentant din America Latină; G. Wilkinson (S.U.A.); I. Frolov (U.R.S.S.); R. Richta (Cehoslovacia); E. Paci (Italia); un reprezentant din Japonia; *secretar*: Bernard Muntian (Bulgaria).

COLOCVII

Sînt prevăzute patru colocvii, în care tema generală va fi abordată sub aspectele ei particulare.

Colocviile vor avea loc miercuri 19 septembrie, dimineaţa şi după-amiază, şi vineri 21 septembrie, după-amiază. Şedinţele se vor desfăşura în trei săli ale Palatului Culturii şi Sporturilor şi într-o sală a Universităţii din Varna. Lucrările colocviilor vor fi conduse de preşedinţii şi secretarii aleşi.

Primul colocviu: „Raţiune şi acţiune în transformarea lumii"

Preşedinte: W. Sellars (S.U.A.); *vicepreşedinţi şi oratori:* J. Bochenski (Elveţia); V. Mshvenieradze (U.R.S.S.); F. Larroyo (Mexic); Van Bersen (Ţările de Jos); *secretar:* I. Tzoneva (Bulgaria).

Al doilea colocviu: „Filozofia în cadrul revoluţiei ştiinţifice şi tehnice"

Preşedinte: K. Hübner (R. F. a Germaniei); *vicepreşedinţi şi oratori*: V. Ukraintzeo (U.R.S.S.); J. Meurers (Austria); G. Kröber (R. D. G.); St. Körner (Anglia); *secretar*: L. Zidarova (Bulgaria).

Al treilea colocviu: „Cunoaşterea şi valorile în era ştiinţifică-tehnică"

Preşedinte: S. Ganovski (Bulgaria): *vicepreşedinţi şi oratori:* Y. Parain-Vial (Franţa); N. Rescher (S. U. A.); E. Agazzi (Italia); O. Drobnitzky (U. R. S. S.); R. Hartmann (Mexic); *secretar*: M. Merdjianov (Bulgaria).

Al patrulea colocviu: „Structuri şi metode în cercetarea ştiinţifică actuală"

Preşedinte: E. McMullin (S. U. A.); *vicepreşedinţi şi oratori:* A. Polikarov (Bulgaria); Ladrière (Belgia); M. Rutkevitch (U.R.S.S.); *secretar*: M. Iankov (Bulgaria).

„PROBLEMATICA"

Sînt prevăzute opt întîlniri pe teme alese în prealabil. Întîlnirile de sub această denumire vor avea loc, concomitent cu acelea din grupele de cercetare, miercuri 19 septembrie, joi 20 septembrie şi vineri 21 septembrie (vezi programul).

Locul întîlnirilor: Universitatea din Varna.

Referatele prezentate la dezbaterile „Problematica" vor fi alese de către președinții însărcinați cu conducerea acestor lucrări și aprobate de către C. I. C. cu acordul C. O. B.

I. „*Esența și existența omului*"

Președinte :	M. Roesle (Austria)
Vicepreședinți și supleanți :	T. Oizerman (U. R. S. S.)
	St. Strasser (Țările de Jos)
	M. Buhr (R. D. G.)
Secretar :	P. Roussev (Bulgaria)

II. „*Umanismul și revoluția tehnică*"

Președinte :	
Vicepreședinți și supleanți :	F. Tokei (Ungaria)
Secretar :	K. Neschev (Bulgaria)

III. „*Limbaj, logică și praxis*"

Președinte :	A. Ayer (Anglia)
Supleanți :	G. Küng (R. F. a Germaniei)
	I. Narsky (U.R.S.S.)
	D. Spassov (Bulgaria)
Secretar :	A. Deikov (Bulgaria)

IV. „*Omul : logos și istorie*"

Președinte :	P. Ricouer (Franța)
Supleanți :	S. Swiezawski (Polonia)
	Vl. Filipovich (Iugoslavia)
Secretar :	As. Ignatov (Bulgaria)

V. „*Societatea și normele, omul și libertatea persoanei*"

Președinte :	St. Anguelov (Bulgaria)
Supleanți :	M. Moritz (Suedia)
	Al. Tănase (România)
Secretar :	M. Draganov (Bulgaria)

VI. „*Responsabilitate și creativitate artistică*"

Președinte :	J. Theodoracopoulos (Grecia)
Supleanți :	S. F. Ovsianikov (U.R.S.S.)
	M. Mrue (Liban)
	At. Stoikov (Bulgaria)
Secretar :	St. Simeonova (Bulgaria)

VII. „*Problemele determinismului*"

Președinte :	C. A. Kooker (Canada)
Supleanți :	A. Petersen (S.U.A.)
	D. Nedelkovich (Iugoslavia)
Secretar :	J. Apostolova (Bulgaria)

VIII. *„Viitorul filozofiei"*

Președinte :	D. Pavlov (Bulgaria)
Supleanți :	H. Lübbe (Elveția)
	L. Souvorov (U.R.S.S.)
	A. Bahm (S. U. A.)
Secretar :	G. Vassiliev (Bulgaria)

GRUPE DE CERCETARE

Grupele de cercetare, în număr de 8, nu se referă în mod explicit la tema generală a congresului. Locul și data întîlnirilor : Universitatea din Varna, joi 20 septembrie și vineri 21 septembrie, dimineața.

Congresiștii care doresc să ia parte la lucrările grupelor de cercetare se vor adresa responsabililor fiecărei grupe pentru a fi înscriși pe lista vorbitorilor.

1. *„Logică și metodologia științelor"*
Președinte : W. Quine (Statele Unite) ; *supleanți* : J. Hintikka (Finlanda) ; J. Bar-Hillel (Israel) ; Christian (Austria) ; *secretar* : B. Tchendov (Bulgaria).
2. *„Filozofia și studiul religiilor"*
Președinte : H. D. Lewis (Anglia) ; *supleanți* ; R. Panikkar (India) ; L. Mitrochin (U.R.S.S.) ; *secretar* : T. Stoichev (Bulgaria).
3. *„Lingvistică și antropologie"*
Președinte : Schaumjan (U.R.S.S.) ; *supleanți* : K. Apel (R. F. a Germaniei) ; A. Schaff (Polonia) ; *secretar* : Sv. Gandeva (Bulgaria).
4. *„Metafizică contemporană"*
Președinte : Strawson (Anglia) ; *supleanți* : J. McLean (S. U. A.) ; T. Jaroszewski (Polonia) ; *secretar* : E. Panova (Bulgaria).
5. *„Cercetarea istorică contemporană în filozofie"*
Președinte : R. Klibansky (Canada) ; *supleanți* : M. Iovtchouk (U.R.S.S.) ; D. Chattopadhyaya (India) ; M. Batchvarov (Bulgaria) ; *secretar* : Radi Radev (Bulgaria).
6. *„Aspecte filozofice ale psihologiei"*
Președinte : Lucien Sève (Franța) ; *supleanți* : Taylor (Canada) ; G. Theys (Belgia) ; *secretar* : G. Iolov (Bulgaria).
7. *„Filozofia educației"*
Președinte : Burgelin (Franța) ; *supleanți* : W. Mays (Anglia) ; G. Huber (Elveția) ; *secretar* : N. Tchakarov (Bulgaria).
8. *„Filozofia dreptului și filozofie politică"*
Președinte : Ch. Perelmann (Belgia) ; *Supleanți* : D. Ermolenko (U.R.S.S.) ; R. Wasserstrom (S.U.A.) ; P. Guindev (Bulgaria) ; *secretar* : G. Karassimeonov (Bulgaria).

Observații. Contribuțiile la dezbaterile ce vor avea loc în sesiunile plenare, colocvii, „Problematica" și grupele de cercetare vor fi menționate în formularul de înscriere anexat la „Buletinul" nr. 2.

Comitetul de organizare va anunța pe autorul unei contribuții acceptate la dezbateri, iar autorul va primi o invitație personală la sesiunea respectivă.

COMUNICĂRI

Selecția

Selecția comunicărilor se va face de către președinții diferitelor secții ale congresului în coordonare cu C. O. B. și cu aprobarea C. I. C. Comunicările selectate vor fi trecute astfel în programul oficial al congresului. Oricare dintre participanți va putea prezenta de asemenea o

intervenţie scrisă, pe care o va înainta secretarilor de la diferitele secţii. Aceste intervenţii vor fi incluse în program ca intervenţii individuale, autorii lor fiind rugaţi să ţină seama de indicaţiile de mai jos. În mod practic ar fi imposibil să se organizeze o discuţie asupra unei intervenţii prezentate în ultimul moment, după stabilirea definitivă a programului.

Dimensiunea comunicărilor şi rezumatelor

Comunicările nu vor depăşi *8 pagini dactilografiate* (15 pagini pentru şedinţele plenare), iar *rezumatele o pagină dactilografiată* de format tip, condiţie pentru a putea fi incluse în *Actele* congresului.

Lista comunicărilor

Comitetul de organizare bulgar va publica lista tuturor comunicărilor în „Programul ştiinţific" al congresului. Această listă rămîne valabilă pînă la închiderea lucrărilor.

Expedierea comunicărilor

Autorii participanţi sînt rugaţi să trimită Comitetului de organizare bulgar cel puţin trei exemplare ale comunicării. Adresa va purta menţiunea specială C.O. B., spre a li se asigura prioritate din partea oficiilor poştale bulgare.

ACTELE

Actele congresului vor fi publicate în şase volume (de către Comitetul de organizare bulgar). Primele două volume vor apărea înainte de deschiderea congresului, celelalte după cum urmează : volumele III şi IV în 1974, volumele V şi VI în 1975. Selecţia comunicărilor susceptibile de a fi publicate revine preşedinţilor diferitelor secţii (şedinţe plenare, colocvii, „Problematica" şi grupe de cercetare). Conţinutul definitiv al volumelor îl va stabili un comitet ai cărui membri vor fi numiţi de către preşedintele F.I.S.P. Se menţionează din nou că dimensiunea comunicărilor (8 pagini pentru comunicările ţinute în cursul diferitelor întîlniri şi 15 pagini pentru referatele prezentate la şedinţele plenare) este una din condiţiile publicării lor.

Potrivit uzului, toţi participanţii reglementar înscrişi la congres vor primi gratuit cele şase volume.

Vînzarea lor va fi asigurată de C. O. B., Sofia.

Comanda pentru cele şase volume se face pe baza formularului-anexă la prezentul „Buletin".

SUBVENŢII ŞI AJUTOARE

Mijloacele limitate de care dispun F. I. S. P. şi C. O. B. sînt destinate în primul rînd filozofilor din ţările în curs de dezvoltare şi tinerilor savanţi din celelalte ţări.

Comitetul de organizare bulgar va întocmi o listă privind cererile de subvenţii şi de ajutor financiar şi, împreună cu C. I. C., va repartiza sumele disponibile. Cererea de subvenţie şi de ajutor trebuie adresată cît mai repede posibil secretariatului C. O. B., însoţită de precizările indispensabile; se va indica în special suma aproximativă a ajutorului cerut, arătîndu-se dacă solicitantul dispune de alte resurse. Repartiţia sumelor se va efectua de către C. I. C. şi C. O. B. la sfîrşitul lunii martie 1973. După această dată, cererile nu vor mai fi luate în considerare. Mijloacele fiind limitate, delegaţii sînt rugaţi să facă demersurile în vederea obţinerii unui ajutor financiar din partea ţării lor de origine.

LOCUL ÎNTÎLNIRILOR

Şedinţele plenare şi întrunirile generale vor avea loc la Palatul Culturii şi Sporturilor din Varna, celelalte fiind organizate în localul Institutului de înalte studii economice din Varna, situat la distanţă de 5 minute de Palatul Culturii şi Sporturilor.

LIMBI OFICIALE

Franceză, engleză, rusă, germană şi *bulgară.*

La şedinţele plenare şi la unele întîlniri speciale se va asigura o traducere simultană în limbile de mai sus.

EXPOZIŢIA DE CĂRŢI

În cadrul celui de-al XV-lea Congres mondial de filozofie se va organiza o mare expoziţie de lucrări filozofice, alcătuită în principal din operele apărute după Congresul al XIV-lea. La expoziţie pot trimite lucrări societăţile de filozofie, editurile şi autorii de lucrări. Cererile de participare vor fi adresate Comitetului de organizare bulgar (27-b, Rue Moskovska-Sofia, Bulgaria).

Participanţii sînt rugaţi să anexeze la cerere lista de publicaţii şi să indice suprafaţa necesară din expoziţie. Sala pentru expuneri nedepăşind 500 m ^{2}, vor putea fi expuse doar publicaţiile pentru care a fost solicitat spaţiul necesar. Nu se va admite o altă expoziţie de cărţi în sala congresului.

Lucrările prezentate nu vor fi puse în vînzare, ele rămînînd în proprietatea C.O.B., care îşi asumă cheltuielile de organizare a expoziţiei.

ÎNSCRIEREA LA CONGRES

Înscrierea participanţilor devine efectivă după expedierea, în condiţiile cerute, a *formularului de înscriere A* şi după achitarea drepturilor de înscriere. Persoanele care au satisfăcut condiţiile înscrierii vor fi înştiinţate printr-un aviz de primire.

Taxe de înscriere în dolari S.U.A.

	Congresişti	*Însoţitori*	*Studenţi*
Pînă la 31 ianuarie 1973	27.— $	16.— $	10.— $
După această dată	38.— $	22.— $	16.— $

N. B. Diferenţa dintre taxele de înscriere anunţate în primul şi al doilea „Buletin" se datoreşte devalorizării dolarului S.U.A.

Taxa de înscriere este obligatorie pentru toţi participanţii, inclusiv pentru membrii oficiali ai F. I. S. P. şi C. O. B.

Studenţii vor beneficia de reducerea cuvenită dacă nu depăşesc vîrsta de 30 de ani şi dacă prezintă un certificat că sînt înscrişi la universitate.

Delegaţii din ţările socialiste vor achita taxa de înscriere în devizele ţării lor.

Taxa de înscriere se va trimite direct la :

Banca bulgară de comerț exterior, Sofia, Bulgaria, contul bancar 4630293006 (pentru achitare în dolari S.U.A.) și Contul bancar 4630022077 (pentru achitare în devizele țărilor socialiste).

Congresiștii sînt rugați să țină seama de durata pe care o necesită operațiile de transfer și să binevoiască să efectueze înscrierea cît mai curînd posibil. Vor primi informațiile suplimentare necesare din partea C. O. B. numai congresiștii înscriși înainte de 31 ianuarie 1973. Participanții sînt rugați să trimită formularul de înscriere odată cu achitarea taxei.

Îndeplinirea condițiilor de înscriere asigură dreptul de participare la toate întîlnirile științifice și obștești prevăzute de congres. Ea asigură de asemenea dreptul de a prezenta și publica o comunicare de importanță filozofică, precum și dreptul de a primi *Actele* celui de-al XV-lea Congres mondial de filozofie.

★

AL VIII-lea CONGRES INTERAMERICAN DE FILOZOFIE

La redacția „Revistei de filozofie" a fost primită următoarea circulară :

Cu ocazia sărbătoririi a 150 de ani de la cucerirea independenței Braziliei, Institutul brazilian de filozofie va asigura, potrivit ultimului Congres de la Quebec, desfășurarea în Brazilia, de la 30 octombrie la 4 noiembrie 1972, a celui de-al VIII-lea Congres interamerican de filozofie.

Congresul va avea următorul program : două teme generale cu patru întîlniri plenare zilnice, și anume : *Cultură și existență* și *Logică și informație*, și cinci teme speciale : *Filozofie socială și juridică*, *Metafizica și filozofia religiei*, *Istoria filozofiei și filozofia istoriei*, *Metodologia științelor* și *Artă și comunicare*.

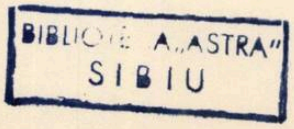
Adresa Comitetului de organizare : VIII Congresso Interamericano de Filosofia, Cidade Universitaria „Armando de Salles Oliveira", Caixa Postal 11.014 — 05508 *SAO PAULO* — Brazilia Prof. dr. Irineu Strenger, Coordenador general.

La publication "Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Intreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001 telex 011621, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE



LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Acad. ATH. JOJA. **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

GUSTI DIMITRIE, **Opere**. Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 481 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei; vol. V, 1971.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă**, vol. II; sub red. H. GULEA, **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21, 50 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

G. W. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice**, Partea a doua, **Filozofia naturii**, trad. de Constantin Floru, 1971, 582 p., 27 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiție și inovație în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, II. Destinul omenirii**, vol. V, ediție îngrijită cu studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1971, 764 p., 34 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR MAȘEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil și imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, **Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPĂNOIU, **Relațiile umane în grupele de muncă industriale. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, **Empatia (cercetări experimentale)**, 1971, 182 p., 7,25 lei.

GH. NEACȘU, **Transpunere și expresivitate scenică**, 1971, 182 p., 7,50 lei.

REV. FILOZ., 19, 7, P. 837—958, BUCUREȘTI, 1972

I.P.I. — c. 1579 | 43 503 | Lei 20.—

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7989

TOMUL 19, 1972

DIN SUMAR:

PARTIDUL COMUNIST ROMÂN ȘI DEMOCRAȚIA SOCIALISTĂ
ION FLOREA

FILOZOFIA ȘI STUDIUL VIITORILOR
PAVEL APOSTOL

VIZIUNEA SISTEMICĂ ÎN CERCETAREA VIITORULUI
MIHAI BOTEZ, PAUL DIMITRIU

CADRELE DE CONDUCERE ȘI PROBLEMATICA VIITORULUI
MIHAIL DUMITRESCU

SOCIOLOGICA ANTICIPAȚIEI ȘTIINȚIFICE
H. CULEA

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990 0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNŐ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001 — telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7989

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 8 1972

ULU 2014

2022

SUMAR

ÎNTREAGA NOASTRĂ RESPONSABILITATE ŞI ÎNTREGUL NOSTRU EFORT SPRE ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI ŞI A HOTĂRÎRILOR CONFERINŢEI NAŢIONALE A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- ION FLOREA, Partidul Comunist Român şi democraţia socialistă 963
- PAVEL APOSTOL, Filozofia şi studiul viitorilor 979
- MIHAI BOTEZ, PAUL DIMITRIU, Viziunea sistemică în cercetarea viitorului . 989
- MIHAIL DUMITRESCU, Cadrele de conducere şi problematica viitorului 1003
- H. CULEA, Socio-logica anticipaţiei ştiinţifice 1009
- HASAN OZBEKHAN (Pennsylvania), Spre o teorie generală a planificării . . . 1017
- HERBERT STACHOWIAK (Berlin-Vest), Anticiparea, previziunea, planificarea ca funcţii specifice 1021

COMUNICĂRI

- NICULAE BELLU, Omul comunist ca personalitate morală 1025

OPINII DESPRE CĂRŢI

- CĂLINA MARE, Determinismul într-o viziune filozofică contemporană 1033
- AL. TĂNASE, Determinism şi ştiinţă 1041
- LUDWIG GRÜNBERG, Valoarea determinismului 1045

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Dialog şi confruntare în filozofie *(Gheorghe Socol)* 1053

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Manifestări ştiinţifice în întîmpinarea Conferinţei Naţionale a partidului *(M.B.)*. 1057

Rev. filoz., 19, 8, p. 959–1062, Bucureşti, 1972

17607

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 № 8 1972

СОДЕРЖАНИЕ

ВСЮ НАШУ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ И ВСЕ НАШИ УСИЛИЯ – НА ВЫПОЛНЕНИЕ ПРОГРАММЫ И РЕШЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ РУМЫНСКОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр.

- **ИОН ФЛОРЯ**, Румынская коммунистическая партия и социалистическая демократия 963
- **ПАВЕЛ АПОСТОЛ**, Философия и изучение будущего 979
- **МИХАЙ БОТЕЗ, ПАУЛ ДИМИТРИУ**, Системное воззрение в изучении будущего 989
- **МИХАИЛ ДУМИТРЕСКУ**, Руководящие кадры и проблематика будущего . 1003
- **Х. КУЛЯ**, Социо-логика научного предвосхищения 1009
- **ХАСАН ОЗБЕКАН** (Пенсильвания), К общей теории планирования . . . 1017
- **ГЕРБЕРТ СТАХОВЯК** (Западный Берлин), Предвосхищение, предвидение, планирование как специфические функции 1021

СООБЩЕНИЯ

- **НИКУЛАЕ БЕЛЛУ**, *Человек коммунист как моральная личность* 1025

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- **КЭЛИНА МАРЕ**, Детерминизм в современном философском свете 1033
- **АЛ. ТЭНАСЕ**, Детерминизм и наука 1041
- **ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ**, Ценность детерминизма 1045

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Диалог и конфронтация в философии *(Георге Сокол)* 1053

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Научные сессии навстречу Национальной конференции партии *(М. Б.)* . . 1057

Rev. filoz., **19**, *8*, p. 959–1062, Bucureşti, 1972

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 N° 8 1972

SOMMAIRE

TOUTE NOTRE RESPONSABILITÉ ET TOUS NOS EFFORTS POUR LA RÉALISATION DES DÉCISIONS DE LA CONFÉRENCE NATIONALE DU PARTI COMMUNISTE ROUMAIN

Page.

ÉTUDES ET ARTICLES

- ION FLOREA, Le Parti Communiste Roumain et la démocratie socialiste 963
- PAVEL APOSTOL, La philosophie et l'étude de l'avenir 979
- MIHAI BOTEZ, PAUL DIMITRIU, La vision systémique dans la recherche de l'avenir 989
- MIHAIL DUMITRESCU, Les cadres de direction et la problématique de l'avenir 1003
- H. CULEA, La socio-logique de l'anticipation scientifique 1009
- HASAN OZBEKHAN (Pennsylvanie), Vers une théorie générale de la planification . 1017
- HERBERT STACHOWIAK (Berlin-Ouest), L'anticipation, la prévision, la planification, en tant que fonctions spécifiques 1021

COMMUNICATIONS

- NICULAE BELLU, Le communiste comme personnalité morale 1025

OPINIONS SUR LES LIVRES

- CĂLINA MARE, Le déterminisme dans une version philosophique contemporaine 1033
- AL. TĂNASE, Déterminisme et science 1041
- LUDWIG GRÜNBERG, La valeur du déterminisme 1045

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Dialogue et confrontation en philosophie *(Gheorghe Socol)* 1053

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Manifestations scientifiques à la rencontre de la Conférence Nationale du Parti *(M.B.)*... 1057

Rev. filoz., **19**, *8*, p. 959–1062, Bucureşti, 1972

STUDII ŞI ARTICOLE

ÎNTREAGA NOASTRĂ RESPONSABILITATE ŞI ÎNTREGUL NOSTRU EFORT SPRE ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI ŞI A HOTĂRÎRILOR CONFERINŢEI NAŢIONALE A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

PARTIDUL COMUNIST ROMÂN ŞI DEMOCRAŢIA SOCIALISTĂ

DE

ION FLOREA

Prin rolul său conducător în toate domeniile vieţii sociale, Partidul Comunist Român reprezintă totodată principala componentă politică a sistemului democraţiei noastre socialiste, forţa ei motrice, dinamizatoare. Exercitarea rolului conducător al partidului comunist în toate sectoarele vieţii sociale, inclusiv în sistemul democraţiei socialiste, constituie trăsătura esenţială a vieţii noastre democratice. Întregul proces de lărgire a democraţiei socialiste în ţara noastră s-a înfăptuit şi se înfăptuieşte din iniţiativa şi sub conducerea partidului, în condiţiile perfecţionării continue a stilului şi a metodelor sale de muncă, al creşterii rolului său politic-ideologic în toate domeniile de activitate. „Partidul Comunist Român — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — consideră una din marile sale îndatoriri îndeplinirea misiunii istorice ce îi revine în societatea noastră, organizarea şi conducerea nemijlocită a procesului de adîncire şi perfecţionare multilaterală a noii orînduiri sociale, de promovare a tot ce este nou şi avansat în gîndirea şi creaţia socială, de dezvoltare continuă a democraţiei socialiste. Pe această cale, partidul nostru îşi întăreşte continuu legăturile cu masele, se afirmă tot mai puternic ca forţă politică conducătoare a întregii societăţi socialiste“ [1].

Reunind în rîndurile sale elementele cele mai înaintate ale muncitorilor, ţăranilor şi intelectualilor, partidul comunist, prin structura şi compoziţia sa acţionează ca exponent al întregii naţiuni, al întregului popor. Prin locul şi rolul său în societatea noastră, partidul comunist asigură armonizarea intereselor tuturor categoriilor sociale, convergerea lor spre un ţel şi ideal unitar — făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi construirea comunismului pe pămîntul României —, progresul şi propăşirea patriei în folosul tuturor celor ce muncesc. Ca o forţă politică conducătoare şi unificatoare în societate, partidul elaborează, pe

[1] *Participarea maselor la conducerea societăţii — esenţă a democraţiei socialiste*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 26.

baza cunoașterii științifice a realității, programul unitar de dezvoltare a societății socialiste, asigură unitatea deplină a conducerii tuturor sectoarelor de activitate.

Partidul nostru își elaborează linia sa politică și adoptă măsurile în vederea realizării prevederilor acesteia de către mase, cu sprijinul și cu consultarea în forme variate a poporului. Dialogul dintre conducerea partidului și a statului și masele de oameni ai muncii a devenit o modalitate esențială a vieții noastre politice și sociale, o pîrghie în mobilizarea acestora la elaborarea și înfăptuirea politicii sale. Numeroase întîlniri ale conducerii partidului, ale secretarului general al partidului, cu locuitorii țării, cu muncitorii, țăranii și intelectualii, cu specialiștii din diferite ramuri de activitate, vizitele de lucru în uzine și instituții, pe șantiere și ogoare sînt, totodată, prilejuri de analiză și dezbatere profundă a problemelor ce se ridică în procesul construcției socialiste, a măsurilor ce se impun pentru eliminarea unor neajunsuri care mai persistă și a asigura ascendența continuă a acestui proces.

Strîngerea legăturilor conducerii partidului și statului cu poporul, desfășurarea unui dialog direct și permanent cu diferitele categorii de oameni ai muncii exprimă stilul propriu, specific al activității de conducere a societății noastre imprimat de Comitetul Central al partidului, în frunte cu tovarășul Nicolae Ceaușescu, în anii de după Congresul al IX-lea al partidului, spiritul său de profundă încredere în mase. Un asemenea mod de conducere a permis și permite partidului cunoașterea directă, la fața locului, a realităților și a neajunsurilor, a nevoilor maselor și stărilor de spirit și, în consecință, elaborarea unei politici științifice și realiste, corespunzătoare posibilităților și nevoilor existente, intereselor și năzuințelor poporului.

Totodată, conducerea partidului nostru supune dezbaterii în întregul partid și cu participarea largă a celorlalți oameni ai muncii documentele sale fundamentale — directive, teze, măsuri — înainte de a fi dezbătute și adoptate de congresele, conferințele partidului sau de plenarele Comitetului său Central. Iar o asemenea modalitate democratică a fost instituționalizată și în activitatea organelor puterii de stat, a Marii Adunări Naționale, a consiliilor populare.

Se poate afirma, pe drept cuvînt, că toate măsurile de importanță națională poartă pecetea largului dialog cu masele, cuprind ceva din contribuția și priceperea acestora. Sînt cunoscute, ca cele mai vii și recente în memoria noastră, conferința pe țară a primarilor și secretarilor organizațiilor de partid din comune, Consfătuirea pe țară a cadrelor de conducere din întreprinderi și centrale industriale și de construcții, Congresul țăranilor cooperatori, Conferința pe țară a inginerilor și tehnicienilor, a scriitorilor ș. a. care au adus opiniile și propunerile a mii de oameni din domeniile respective de activitate.

Caracterul democratic al politicii partidului se exprimă, atît prin *conținutul* ei, aceasta concentrînd sintetic năzuințele și aspirațiile celor ce muncesc, țelul suprem al politicii sale fiind realizarea bunăstării și fericirii întregului popor, cît și prin *mecanismul* profund democratic care asigură oglindirea acestor interese — consultarea și contactul permanent cu masele de oameni ai muncii. Partidul este permanent în rîndul maselor prin membrii săi, prin cadrele sale, care acționează nu prin măsuri administrative, de comandă, ci pe calea convingerii, a puterii exemplului, a consultării

permanente a poporului şi a atragerii lui la elaborarea şi înfăptuirea politicii sale.

Construcţia socialistă, care produce transformări de esenţă revoluţionare în toate sferele vieţii sociale, nu este un proces lin, fără nici un fel de greutăţi şi contradicţii, ci cere uneori chiar sacrificii şi privaţiuni. Unele din aceste greutăţi ivite pot fi cauzate atît de nivelul dezvoltării economice de la care s-a plecat şi rămînerile încă în urmă în diferite domenii, cît şi de lipsa de experienţă şi de unele greşeli săvîrşite prin preluarea mecanică a unor teze sau metode folosite în alte condiţii, diferite de cele ale societăţii noastre. A conduce ştiinţific şi democratic societatea înseamnă a cunoaşte stările de fapt, contradicţiile şi greutăţile ce se ivesc şi a le rezolva *împreună cu poporul*, a adopta pe baza consultării maselor soluţiile ce se impun pentru învingerea greutăţilor şi asigurarea progresului societăţii socialiste. De aceea menţinerea legăturii permanente cu poporul, dezbaterea cu oamenii muncii a politicii interne şi externe, a diverselor hotărîri şi măsuri ce se impun nu este un element oarecare, de conjunctură al politicii unui partid comunist aflat la putere, ci un principiu fundamental al exercitării rolului său conducător în societate, al funcţionării cu adevărat democratice a întregii vieţi sociale.

Dezbaterea largă cu poporul a problemelor politicii sale întăreşte coeziunea dintre partid şi popor, consolidează orînduirea noastră socialistă, puterea clasei muncitoare şi cimentează unitatea social-politică a întregului popor. Forţa partidului rezidă în legăturile sale strînse cu masele, emană de la popor, din încrederea şi adeziunea deplină a celor ce muncesc în politica sa, din concordanţa organică a obiectivelor acestei politici cu aspiraţiile şi cu năzuinţele naţiunii. Tocmai această unitate organică dintre partid şi popor şi dintre politica partidului şi interesele maselor n-o iau în seamă unii teoreticieni burghezi ai democraţiei, văzînd în rolul conducător al partidului în societatea socialistă „dictatura partidului". Partidul Comunist Român ca forţă politică conducătoare a societăţii noastre este rezultatul dezvoltării istorice, el identificîndu-se în întreaga sa activitate cu aspiraţiile şi interesele cele mai profunde ale poporului. Partidul comunist, prin compoziţia sa reflectă structura de clasă şi naţională a poporului nostru, constituind totodată şi o cale esenţială prin care clasa muncitoare, ţărănimea cooperatistă, intelectualitatea participă la conducerea societăţii, la dezbaterea şi elaborarea politicii interne şi externe a ţării, alături de celelalte pîrghii democratice instituite pe linie de stat, economică şi obştească şi care toate formează sistemul unitar al democraţiei noastre socialiste.

Dacă rolul conducător al partidului, legăturile sale cu masele slăbesc, se acumulează elemente negative, anomalii şi neajunsuri, care, mai devreme sau mai tîrziu, pot duce la contradicţii ascuţite, apărînd stări de criză şi chiar conflicte sociale. Dacă s-a ajuns la asemenea situaţii, rezolvarea lor în interesul socialismului nu se poate face decît prin metode democratice corespunzătoare naturii socialist-democratice a noii orînduiri. Partidul nostru consideră că dezvăluirea curajoasă a lipsurilor, receptivitatea faţă de critica constructivă a oamenilor muncii reprezintă o necesitate a dezvoltării societăţii socialiste, un puternic factor stimulator al perfecţionării şi consolidării noii orînduiri. Situaţiile dificile, care pot interveni datorită propriilor erori în cursul construcţiei socialiste sau a altor

cauze obiective sau subiective, nu pot fi trecute pe seama forţelor duşmane din exterior sau pur şi simplu explicate prin acţiunea elementelor antisociale din interior; aceasta ar însemna nu numai a nu vedea adevăratele cauze şi a le escamota, ci şi a te lipsi de posibilitatea de a găsi cele mai potrivite căi pentru rezolvarea contradicţiilor şi îndreptarea neajunsurilor, pentru a asigura mersul înainte al construcţiei socialiste. Elementele interne duşmănoase pot avea o influenţă negativă şi trebuie acţionat ca atare faţă de ele, şi mai ales trebuie prevenită sau închisă orice cale de acţiune a acestora împotriva orînduirii socialiste. Şi statul socialist dispune de toate mijloacele necesare pentru a le face inofensive, avînd sprijinul deplin al poporului.

Rolul conducător al partidului comunist nu numai că nu contravine caracterului profund democratic al statului şi al întregii orînduiri socialiste, aşa cum consideră unii ideologi burghezi, care atunci cînd se referă la socialism contrapun acest rol democraţiei socialiste, dar constituie elementul care dinamizează viaţa democratică a poporului. Conducerea de către partid a întregii vieţi sociale reprezintă garanţia dezvoltării ei continue, a perfecţionării mecanismului şi a formelor exercitării ei tot mai eficiente.

Democraţia socialistă este concepută de partidul nostru ca un sistem organizaţional unitar şi de principii şi forme generalizate de organizare şi funcţionare a vieţii sociale pe toate planurile — statal, politic, economic, obştesc şi cultural — care stabilesc un anumit gen de relaţii (democratice şi profund umane) între indivizi, între aceştia şi organele de conducere, între cei aleşi să conducă şi membrii societăţii. Ea este un sistem dinamic, deschis perfecţionărilor şi înnoirilor permanente pentru a putea asigura o tot mai înaltă eficienţă şi optimizare a acţiunilor sociale în direcţia progresului social şi al afirmării disponibilităţilor creatoare ale omului. Fiecare componentă organizaţională are o funcţionalitate precisă în raport cu clasa, grupul social sau profesional pe care-l reprezintă în societatea socialistă. Partidul comunist constituie în acest sistem *forţa politică conducătoare care autoreglează şi dinamizează din interior sistemul democratic şi social în ansamblu după anumite valori şi principii intrinseci socialismului.* Între aceste valori specifice noii orînduiri, democraţia socialistă reprezintă ea însăşi o valoare fără de care aceasta nu poate fiinţa. Rolul conducător al partidului în societatea noastră şi dreptul de control al organizaţiilor de partid în unităţi economice, şcoli şi facultăţi asigură respectarea şi aplicarea în conducerea acestora a principiilor democraţiei socialiste.

În întărirea legăturilor partidului cu masele de oameni ai muncii şi mobilizarea lor la înfăptuirea politicii partidului un rol crescînd îl au organizaţiile de masă şi obşteşti-sindicatele, U.T.C., Uniunea Naţională a Cooperativelor Agricole de Producţie, organizaţiile de femei, asociaţiile profesionale, uniunile de creaţie, iar în unirea şi coordonarea acţiunilor acestor organizaţii pe plan naţional, Frontul Unităţii Socialiste. Toate acestea, în frunte cu partidul comunist reprezintă componentele organizaţionale ale sistemului democraţiei noastre socialiste. Rolul organizaţiilor de masă şi obşteşti evoluează în raport cu etapele revoluţiei şi construcţiei socialiste, cu modificările ce intervin în structura socială şi în răspunderea şi menirea claselor şi păturilor sociale pe care acestea le reprezintă. Partidul nostru

consideră ca fiind depăşită în prezent concepţia care priveşte aceste organizaţii drept „curele de transmisie" între partid şi mase, pentru că acesta nu are nevoie de asemenea „curele" mijlocitoare pentru a sta de vorbă cu oamenii muncii, realizînd acest lucru direct, zi de zi şi ceas de ceas, în întreaga sa activitate de conducere şi influenţare educativă, prin membrii săi care-şi desfăşoară activitatea în organizaţiile de masă şi obşteşti, prin linia sa politică şi ideologică însuşită de acestea ca propria lor linie de acţiune.

Conducerea şi îndrumarea de către partid a organizaţiilor de masă şi obşteşti se manifestă ca o conducere politică, care asigură justa orientare a activităţii lor spre obiective majore ale construcţiei socialiste şi spre educarea comunistă a maselor, dezvoltarea spiritului lor de răspundere şi iniţiativă pentru îndeplinirea rolului ce-l au în societate. Organizaţiile de masă asigură participarea organizată a oamenilor muncii la conducerea treburilor economice, sociale şi profesional-culturale, la guvernarea ţării.

Organizaţiile de masă şi obşteşti au în acelaşi timp ca obiectiv central mobilizarea şi unirea forţei creatoare şi a elanului constructiv al tuturor claselor, păturilor sociale şi grupurilor profesionale ale poporului pentru transpunerea în viaţă a politicii partidului de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

O direcţie a rolului conducător al partidului în dezvoltarea democraţiei socialiste este orientarea organizaţiilor de masă şi obşteşti spre întărirea şi adîncirea democraţiei lor interne, dezvoltarea autonomiei lor în realizarea propriilor obiective şi sarcini şi spre eliminarea manifestărilor de birocratism şi formalism în activitatea lor. Largul democratism al vieţii interne al acestor organizaţii, care a suferit un sensibil proces de adîncire în aceşti ultimi ani prin orientarea dată de partid, prin grija şi preocuparea sa, constituie astfel o parte integrantă a largului nostru democratism pe plan social şi politic.

Un rol foarte important în acest sistem organizaţional al democraţiei socialiste în patria noastră îl au sindicatele, îndeosebi în asigurarea participării tot mai intense a clasei muncitoare la conducerea activităţii economice, a întregii vieţi sociale. Acest rol creşte odată cu dezvoltarea clasei muncitoare şi cu întărirea atribuţiilor sale de clasă conducătoare în societatea socialistă. Partidul comunist, exercitîndu-şi rolul de conducător *politic* în societate, acţionează pentru a dezvolta capacitatea sindicatelor şi a altor organizaţii de a-şi îndeplini în mod optim atribuţiile pentru care au fost create, rolul activ în sistemul vieţii democratice a ţării. În concepţia partidului nostru sindicatele trebuie să fie în primul rînd un larg forum de reunire a oamenilor muncii pentru dezbaterea tuturor problemelor economice-sociale, pentru organizarea ştiinţifică a producţiei şi gospodărirea mijloacelor materiale în întreprinderi şi pentru desfăşurarea organizată a consultării maselor privind activitatea proprie a întreprinderilor şi instituţiilor, precum şi cele de ordin naţional. În dubla lor calitate de producători şi de proprietari, de iniţiatori şi de beneficiari, oamenii muncii trebuie să aibă în socialism rolul hotărîtor în luarea deciziilor şi în conducerea întreprinderilor. Acest rol a fost statuat în ţara noastră din iniţiativa partidului prin instituirea adunării generale a oamenilor muncii ca for suprem de conducere colectivă în întreprinderi şi prin lărgirea numărului reprezentanţilor acestora în comitetele şi consiliile oamenilor muncii, organisme colective

permanente de conducere. În baza orientării date de legea privind organizarea și conducerea unităților socialiste de stat, sindicatele au totodată un rol hotărîtor, împreună cu comitetele oamenilor muncii, în pregătirea și organizarea adunărilor generale ale oamenilor muncii, pentru valorificarea opiniilor și inteligenței membrilor colectivelor în viața întreprinderilor, în exercitarea democrației muncitorești.

Pe plan mai larg sindicatele trebuie să aibă un cuvînt greu de spus la elaborarea planurilor economice, în unități, pe ramură sau pe țară, a politicii economice, sociale și culturale în ansamblul, folosind posibilitățile instituționalizate prin perfecționările aduse în acest scop organizării și conducerii economice și sociale : participarea de drept a reprezentanților sindicatelor la activitatea guvernului, în conducerea ministerelor, consiliilor populare etc. Totodată, Uniunea Generală a Sindicatelor ia parte activă la elaborarea tuturor legilor și actelor normative și în primul rînd a celor care reglementează drepturile și obligațiile salariaților, la stabilirea sistemului de salarizare, premiere și normare a muncii, a legilor și reglementărilor care privesc protecția muncii, condițiile sociale și de ocrotire a sănătății celor ce muncesc. Rolul sindicatelor este astfel atît în întreprinderi, cît și pe plan național, esențialmente democratic, constituind cadrul de manifestare a democrației muncitorești.

Un rol deosebit de important în dezvoltarea democrației sindicale l-a avut Plenara C.C. al P.C.R. din februarie 1971 care a analizat activitatea sindicatelor și a stabilit măsuri pentru perfecționarea activității lor. Pe baza orientărilor principiale date de plenară, Congresul U.G.S.R. a dezbătut și a adoptat o serie de măsuri pentru dezvoltarea democrației și autonomiei sindicale, care au început să prindă deja viață. Astfel, renunțîndu-se la centralismul excesiv, la metodele de tutelare a organizațiilor sindicale în favoarea autonomiei și inițiativei acestora, Congresul U.G.S.R. a adoptat un *statut-cadru*, care prevede principiile, sarcinile și sistemul de organizare cu valoare generală, urmînd apoi ca fiecare sindicat să-l adapteze la specificul și condițiile din unitatea respectivă și să-l adopte ca statut propriu, astfel încît organizațiile sindicale au fiecare statute proprii. Aceasta stimulează inițiativa și răspunderea fiecărei organizații sindicale și a membrilor săi în rezolvarea problemelor economice și social-culturale, le activizează și mai mult din punct de vedere practic-politic.

O importanță deosebită acordă partidul nostru Uniunii Tineretului Comunist în mobilizarea tinerei generații la conducerea societății și în participarea ei organizată la viața politică și socială, corespunzător rolului tot mai însemnat al tineretului și organizației sale politice revoluționare în societate, în dinamizarea progresului social.

Asigurarea participării tineretului, alături de ceilalți oameni ai muncii la conducerea vieții sociale, la elaborarea și înfăptuirea politicii partidului și statului nostru și la conducerea organizației revoluționare proprii este un imperativ atît pentru a asigura continuitatea istorică a progresului democratic al țării, cît și pentru a educa generațiile tinere în spiritul principiilor și normelor politice ale democrației socialiste, de a le forma astfel, încît să ducă mai departe ștafeta luptei pentru drepturi și libertăți democratice a înaintașilor și în primul rînd al comuniștilor. În modul cum concepe și realizează partidul nostru guvernarea societății socialiste, se îmbină unitar experiența și maturitatea cadrelor și generații-

lor mai în vîrstă şi de vîrstă mijlocie cu elanul şi calităţile dinamice ale tineretului. Partidul nostru a promovat şi adoptat în aceşti ultimi ani măsuri care au sporit participarea tineretului, organizaţiei sale revoluţionare la viaţa politică a ţării, la actul nemijlocit al deciziei. Amintim ca elocvent faptul că primul secretar al C.C. al U.T.C. este membru al guvernului, că reprezentanţii tineretului fac parte din numeroase organisme sociale, din conducerea unor instituţii centrale şi locale, în unităţi economice sînt membri de drept ai organelor colective de conducere, iar în facultăţi delegaţii asociaţiilor studenţeşti participă la activitatea consiliilor universitare, care pun în valoare capacităţile şi calităţile revoluţionare ale tineretului.

Partidul orientează totodată Uniunea Tineretului Comunist spre democratizarea activităţii sale şi a modului său de conducere, spre dezvoltarea spiritului de iniţiativă şi răspundere a fiecărei organizaţii, a autonomiei lor, în aşa fel ca tinerii să hotărască ei înşişi asupra treburilor şi acţiunilor organizaţiei lor revoluţionare. Nimic de altfel nu contrastează mai mult cu particularităţile tineretului decît uniformizarea şi şablonizarea muncii organizaţiilor U.T.C., dădăceala şi centralismul excesiv, precum şi aplicarea unor metode şi forme rigide, nediferenţiate în funcţie de preocupările şi particularităţile vîrstei tinerilor. Autonomia organizaţiilor U.T.C., a Asociaţiei studenţilor nu poate însemna însă nici un moment independenţa acestora de partidul comunist, de idealurile socialismului şi comunismului, şi nu poate însemna din partea societăţii a lăsa creşterea şi activitatea tineretului în voia soartei, a întîmplării, acceptarea unor manifestări anarhice, a unor influenţe educative nocive, străine ideologiei şi eticii noastre. Activitatea U.T.C. trebuie să constituie o înaltă şcoală de educare revoluţionară a tineretului, de conducere a treburilor obşteşti, cadrul organizat de mobilizare a energiilor clocotitoare a tineretului constituie o datorie de înaltă răspundere a partidului, a întregii noastre societăţi.

Din gama largă a măsurilor luate de partid, pe linia lărgirii şi perfecţionării cadrului organizatoric şi instituţional al democraţiei socialiste, trebuie amintită crearea în 1966 a Uniunii Naţionale a Cooperativelor Agricole de Producţie, organizaţie proprie ţărănimii cooperatiste care ocupă o pondere şi un rol însemnat în societatea noastră. Rolul acestei organizaţii obşteşti a ţăranilor cooperatori este, între altele, să asigure participarea largă şi organizată a ţărănimii la întărirea economică-organizatorică a cooperativelor, la întreaga activitate de conducere, a agriculturii, la viaţa politică a ţării şi la dezvoltarea democraţiei cooperatiste.

O însemnătate deosebită acordă partidul nostru atragerii femeilor la viaţa socială, care constituie mai mult de jumătate din populaţia ţării şi au o pondere importantă în producţie, învăţămînt, aducînd o contribuţie hotărîtoare în creşterea şi educarea copiilor. Pentru atragerea mai largă a femeilor la activitatea de conducere, partidul nostru acordă toată atenţia promovării femeilor în funcţii de răspundere în toate domeniile activităţii sociale.

Pe măsura consolidării şi maturizării socialismului şi a dezvoltării conştiinţei socialiste a cetăţenilor creşte rolul organizaţiilor de masă şi obşteşti în înfăptuirea sarcinilor construcţiei socialiste şi în întreaga viaţă social-politică şi democratică a ţării. Perfecţionarea activităţii organiza-

țiilor de masă și obștești, a tuturor acestor cadre organizate, în care-și desfășoară activitatea socială și profesională majoritatea membrilor societății noastre, clasa muncitoare, țărănimea, intelectualitatea, tineretul, exprimă una din direcțiile prin care partidul nostru concepe lărgirea democrației socialiste, perfecționarea cadrului organizatoric al participării poporului la conducerea treburilor obștești.

Se adîncește, în concordanță cu rolul crescînd al acestor organizații, împletirea dintre democrația statală și cea obștească, instituționalizîndu-se noi forme ale conjugării activității lor. Acestei îmbinări armonioase necesare dintre cele două domenii ale democrației noastre socialiste — statale și obștești — îi corespunde în prezent și faptul că principalele organizații de masă sînt reprezentate de drept în forurile de stat executive, centrale și locale, în formele colective de conducere a întreprinderilor, instituțiilor de cultură și învățămînt, fără ca prin aceasta ele să-și piardă specificul obștesc și să sufere un proces de etatizare.

Dînd expresie pe plan organizatoric și juridic unei realități de fapt — unitatea social-politică a întregului nostru popor —, partidul comunist a inițiat, în 1968, constituirea Frontului Unității Socialiste. Crearea Frontului Unității Socialiste — organism politic permanent, cu caracter larg reprezentativ, care unește în jurul Partidului Comunist Român, forța politică conducătoare a societății noastre, principalele organizații de masă, obștești și profesionale — a marcat o nouă etapă în întărirea unității moral-politice a poporului nostru, în dezvoltarea democrației socialiste. Organism politic democratic de largă cuprindere, cu caracter reprezentativ, care reunește sub conducerea partidului peste 30 de organizații de masă, obștești și profesionale ale muncitorilor, țăranilor cooperatori și intelectualilor, ale tineretului și femeilor, consiliile oamenilor muncii ale diferitelor naționalități, Frontul Unității Socialiste înmănunchează toate forțele politice, clasele și păturile sociale care alcătuiesc națiunea noastră socialistă.

Frontul Unității Socialiste reprezintă imaginea sintetică a sistemului organizat și unitar a democrației noastre socialiste, în care în jurul partidului ca forță politică conducătoare se înmănunchează organizațiile obștești și profesionale ale tuturor claselor și păturilor sociale din societatea noastră, toți oamenii muncii înfrățiți și uniți, indiferent de naționalitate, întregul nostru popor. Cuprinzînd realmente pe toți cetățenii țării, fără deosebire de clasă, vîrstă, naționalitate și profesie, Frontul Unității Socialiste dă expresie organizatorică alianței dintre clasa muncitoare, țărănime și intelectualitate, unității și frației dintre oamenii muncii români și cei aparținînd naționalităților conlocuitoare, dintre diversele generații ale patriei. Rolul său este de a asigura acțiunea convergentă a tuturor forțelor social-politice aderente, participarea activă a întregului popor la viața politică și de stat, la conducerea treburilor țării, la accelerarea progresului și prosperității sale.

Pe linia lărgirii atribuțiilor Frontului Unității Socialiste, Consiliul Național și consiliile județene ale F.U.S. au primit mari răspunderi în organizarea dezbaterii proiectelor de hotărîri și legi cu oamenii muncii, în centralizarea și studierea propunerilor făcute de cetățeni pentru ca ele să se oglindească, în definitivarea proiectelor de legi și hotărîri.

Ca o expresie a adîncirii democratismului socialist, Frontul Unităţii Socialiste are atribuţii esenţiale, nu numai în alegerea deputaţilor M.A.N. şi ai consiliilor populare, ci şi în îndrumarea şi controlul activităţii acestora în circumscripţiile unde au fost aleşi. Aceasta decurge dealtfel şi din faptul că toţi deputaţii sînt aleşi prin Frontul Unităţii Socialiste, fiind răspunzători în faţa acestuia şi a oamenilor muncii.

Recent, Frontul Unităţii Socialiste a primit prin legea adoptată de M.A.N., în luna aprilie, atribuţii în conducerea şi organizarea controlului obştesc, antrenînd larg în această acţiune organizaţiile care-l compun. În felul acesta, Frontului Unităţii Socialiste i se atribuie un rol-cheie, cu caracter permanent şi coordonator în întregul mecanism democratic al vieţii noastre sociale, sintetizînd la nivel naţional prin structura şi compoziţia sa sistemul organizaţional al democraţiei noastre socialiste. Nucleul şi forţa politică conducătoare în acest sistem şi în societate este Partidul Comunist Român. Recenta Conferinţă Naţională a partidului a arătat necesitatea extinderii rolului şi atribuţiilor F.U.S. şi a lărgirii cadrului său de cuprindere a tuturor cetăţenilor. Conferinţa a indicat, în acest sens, crearea unor organizaţii ale Frontului în toate comunele, care să cuprindă toţi locuitorii şi sporirea numărului reprezentanţilor aleşi direct de oamenii muncii în consiliile de conducere al F.U.S.

O componentă esenţială a programului partidului, a măsurilor stabilite este perfecţionarea relaţiilor sociale şi de producţie, a formelor şi mecansimelor conducerii vieţii economice, politice şi sociale, asigurarea prin intermediul structurilor politice şi organizatorice a participării tot mai largi a maselor la luarea deciziilor. Partidul reprezintă, s-ar putea spune, laboratorul de gîndire, plămădire şi iniţiere a formelor şi soluţiilor optime de organizare, planificare şi conducere a vieţii sociale, de perfecţionare a acestora pentru eliminarea a tot ce frînează progresul societăţii noastre şi în adoptarea celor mai viabile forme de mobilizare şi stimulare a energiilor sociale şi umane.

Animat de spiritul novator, partidul nostru acţionează în perfecţionarea conducerii pentru punerea de acord a formelor organizatorice şi a metodelor de muncă cu nevoile actuale ale societăţii, pentru a deschide noului cale liberă de manifestare şi afirmare şi militează împotriva tendinţelor de închistare şi rutină, împotriva birocratizării conducerii în orice domeniu.

Nu este nevoie să insistăm pentru a demonstra că de la partid au pornit toate perfecţionările aduse vieţii noastre economice şi sociale, democraţiei noastre socialiste; viaţa, istoria ultimilor ani, ani ai perfecţionărilor, o demonstrează cu prisosinţă. Un rol important l-a avut în această direcţie Conferinţa Naţională a partidului din decembrie 1967, care a adoptat un adevărat program de măsuri în domeniul perfecţionării conducerii şi planificării economiei naţionale, a conducerii vieţii sociale şi de stat, care au prins viaţă în anii care au trecut. Multe dintre măsurile privind adîncirea democraţiei socialiste, analizate mai sus, au făcut parte din acest sistem de măsuri. Conferinţa Naţională a partidului din iulie a.c. a făcut bilanţul aplicării hotărîrilor Conferinţei precedente şi a stabilit noi măsuri pentru perfecţionarea în continuare a conducerii şi planificării economiei naţionale, a organizării vieţii sociale.

Aceasta exprimă cum nu se poate mai viu rolul conducător și dinamizator al partidului în procesul perfecționării și adîncirii democrației socialiste. Partidul este cel care analizează stadiul atins în acest proces, experiența acumulată, stabilește corectivele și înnoirile care se impun în continuare, pentru a face din formele democratice cadre de stimulare a progresului socialist, de potențare a inițiativei maselor, a emulației creatoare și de dezvoltare a personalității umane. Așa cum am arătat, partidul este conducătorul politic și ideologic în societatea socialistă, nu un conducător administrativ. În acest spirit, el are misiunea de a analiza și sintetiza în domeniul organizării și perfecționării vieții sociale atît experiența proprie dobîndită, cît și experiența altor țări, de a desprinde noile tendințe de dezvoltare și a direcționa unitar și sistematic diversele măsuri de perfecționare socială.

Nu trebuie să uităm că și în acest domeniu se duce o luptă între nou și vechi; unele forme și metode nu mai sînt la un moment dat stimulative, și chiar se învechesc și pot deveni o frînă în dezvoltarea economică și socială. Și în acest domeniu al dirijării dezvoltării vieții sociale — domeniul perfecționării — vechiul nu părăsește singur terenul, iar noul nu învinge de la sine, în mod spontan, ci victoria lui este un proces dirijat conștient, condus de partidul comunist în care elementul nou este ajutat să se dezvolte, stimulat de factorii politici diriguitori. Partidul nostru și-a exercitat cu curaj acest rol de catalizator al progresului democratic, de promotor al noului și prin criticarea neajunsurilor, deformărilor și încălcărilor principiilor democratice și promovarea neabătută a legalității, a dreptății și echității socialiste.

Fiind forța politică conducătoare în societate, partidul își exercită rolul conducător, inclusiv în statul socialist, care constituie expresia puterii politice a clasei muncitoare, a poporului. Partidul își îndeplinește acest rol împreună cu poporul și acționează în direcția asigurării funcționării democratice a statului socialist și a perfecționării formelor și mecanismului de funcționare a organelor și instituțiilor sale.

În procesul perfecționării unitare a conducerii vieții sociale se conturează pregnant, o împletire tot mai strînsă a activității partidului, statului și a altor organisme sociale și în lumina acestei tendințe acționează partidul nostru. O expresie a acestei tendințe este și adoptarea la Conferința Națională a principiului rotației activiștilor de partid și de stat.

În perfecționarea democrației statale partidul nostru îmbină democrația reprezentativă cu dezvoltarea formelor participării directe, nemijlocite a oamenilor muncii la rezolvarea problemelor vieții de stat, împreună bine-înțeles cu cei aleși, cu reprezentanții desemnați în mod democratic de popor.

În constituirea sistemului democrației socialiste și în stabilirea formelor participării maselor la conducerea societății trebuie plecat de la particularitățile naționale și tradițiile democratice, de la nivelul propriu de dezvoltare și de la etapa construcției socialiste. Anumite tendințe și legități generale pe planul vieții politice și democratice în cursul revoluției și construcției socialiste se realizează în forme și cadre specifice, diverse de la țară la țară, de la o epocă istorică la alta. Lenin lega diversitatea formelor trecerii la socialism de o „anumită formă a democrației", o „anumită varietate a dictaturii proletariatului" [2].

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 30, ediția a doua, București, Edit. politică, 1964, p. 125.

Este evident că, aşa cum există diferenţe de la ţară la ţară în formele şi căile de construire a socialismului, este inevitabil să se manifeste deosebiri şi în dezvoltarea democraţiei socialiste, în structura concretă a sistemului democraţiei socialiste şi în formele de antrenare a maselor largi la rezolvarea treburilor de stat şi obşteşti, în funcţie de particularităţile istorice, naţionale, economice ale fiecărei ţări, de etapele construcţiei socialiste. Partidele comuniste şi muncitoreşti pot îmbogăţi teoria şi practica democraţiei socialiste cu elemente inedite, originale. Problema nu a fost şi nici nu poate fi rezolvată în mod abstract, uniform, ci concret-istoric. Ar fi cu totul greşit şi un nonsens preluarea şi transpunerea mecanică a experienţei unui stat socialist sau altul în acest domeniu, copierea întru totul a practicilor şi a metodelor democratice din alte ţări care nu pot fi decît adecvate anumitor realităţi şi particularităţi naţionale. În procesul revoluţiei şi construcţiei socialiste, s-au menţinut, după cum se ştie, în sistemul democraţiei socialiste din unele ţări socialiste europene, ca de exemplu în R.D. Germană, R.P. Polonă, R.S. Cehoslovacă, mai multe partide, în funcţie de condiţiile istorice concrete de desfăşurare a procesului revoluţionar. Numeroase partide comuniste din ţările capitaliste avansate, precum P.C. Francez, P.C. Italian, P.C. Englez, P. C. Austriac ş.a., concep trecerea la socialism în alianţă politică cu alte partide şi forţe sociale. Rezolvarea concretă a acestei probleme — menţinerea unuia sau mai multor partide politice în procesul construcţiei socialiste — nu afectează nicidecum procesul adîncirii democraţiei şi constituirea unui larg sistem organizaţional al democraţiei socialiste. Reuşita acestor experienţe concrete a depins însă şi va depinde şi în viitor de satisfacerea anumitor condiţii, între care fundamentale sînt aderarea acestor partide la idealul socialist şi recunoaşterea principiilor marxism-leninismului ca fundament teoretic al construirii noii orînduiri, acţiunea comună, unitară a tuturor partidelor şi forţelor politice aliate în realizarea programului socialist şi în primul rînd realizarea într-o formă sau alta, a unităţii politice şi organizatorice a clasei muncitoare; succesul coaliţiei forţelor politice în lupta pentru socialism depinde, desigur, de recunoaşterea de către toate partidele şi organizaţiile din sistemul democraţiei a rolului conducător al clasei muncitoare, purtătoarea cea mai consecventă a idealurilor socialismului şi comunismului şi de asigurarea rolului de avangardă a partidului său marxist-leninist. Partidul marxist-leninist al clasei muncitoare trebuie să-şi cucerească acest rol printr-o intensă activitate politică şi organizatorică, prin cîştigarea sprijinului maselor populare în lupta pentru apărarea intereselor lor. Aşa cum se arată în Raportul C.C. la cel de-al XIX-lea Congres al P.C. Francez, „Partidul comunist nu intenţionează să impună acest rol, ci să şi-l cucerească în mintea şi inima maselor prin clarviziunea sa, devotamentul său, capacitatea sa de a antrena întregul nostru popor pe calea unui program continuu, al bunăstării şi democraţiei".

Ideologii burghezi, operînd o analiză abstractă a problemelor democraţiei idealizează de obicei sistemul politic pluralist din unele ţări capitaliste occidentale, considerînd că în afara lui nu poate exista democraţie *. Plecînd de aici, aceştia caută să opună democraţia, socialismului.

* De văzut în acest sens cartea lui Raymond Aron, *Democratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965.

Pluralitatea sau unicitatea partidelor nu poate fi considerată în sine un element distinctiv între societatea burgheză și cea socialistă. Fundamentale pe linia democrației sînt deosebirile în conținutul și caracterul de clasă între cele două orînduiri sociale. În același timp, gradul de dezvoltare democratică a unei țări socialiste sau alta nu este în funcție de menținerea unuia sau mai multor partide în componența sistemului democrației socialiste. Mărturie stau deformările și încălcările pe care le-a suferit democrația într-o țară socialistă sau alta și a căror gravitate și amploare nu pot fi în nici un fel legate de sistemul *pluri-* sau *monopartid* al democrației socialiste. „Esențial arăta în această privință tovarășul Nicolae Ceaușescu, a fost și este însă, *pe cine reprezintă* partidul care se află la conducere, ce clase și forțe sociale slujește, ce program își propune să înfăptuiască"[3].

Garanția democrației socialiste, a participării maselor la conducerea societății rezidă în unitatea dintre partidul comunist și popor, în unitatea de acțiune a tuturor forțelor sociale și politice în jurul partidului marxist-leninist, dintre organizațiile de masă și profesionale ale clasei muncitoare și ale altor forțe sociale și forța politică conducătoare în societate. În funcție de evoluția și natura concretă a forțelor politice în cursul revoluției și construcției socialiste, socialismul nu exclude aprioric sistemul pluri- sau *monopartid*, lucru dealtfel demonstrat de istoria mișcării muncitorești și a socialismului de pînă acum. Menținerea unui singur sau a mai multor partide în sistemul democrației socialiste depinde de condițiile social-politice concrete în procesul desfășurării revoluției, de rolul și politica dusă de diversele partide, de particularitățile și tradițiile naționale, de legăturile partidelor democratice cu masele, de atitudinea luată de acestea față de problemele țării în diferite momente istorice de încordare națională etc. În cazul menținerii unui singur partid există posibilitatea ca țărănimea, intelectualitatea, alte categorii sociale să-și găsească reflectarea intereselor lor în însăși politica partidului comunist. Și în acest caz se pune problema creării unui sistem larg al democrației socialiste prin intermediul organizațiilor de masă și obștești, fără ca acestea să aibă statutul de partide politice. Asemănător s-au petrecut lucrurile în condițiile României[4].

Problema pluralității partidelor politice se pune în alți termeni în țările socialiste, ea avînd un conținut radical diferit decît într-o țară capitalistă. În orînduirea capitalistă raporturile dintre partide constituie reflexul pe plan politic al raporturilor antagoniste dinte clase, al luptei de clasă proprii acestei societăți. În socialism relațiile dintre partide sînt relații de cooperare bazate pe scopuri și interese fundamentale comune și nu relații între partide exprimînd interesele unor clase și pături sociale antagoniste. În condițiile unei structuri de clasă antagoniste apariția partidelor de opoziție este un fenomen firesc, o necesitate obiectivă pentru a compensa lipsa de influență și de presiune de jos a maselor asupra guvernelor burgheze. Posibilitatea activității în opoziție a partidelor de stînga și în special a partidelor comuniste este rezultatul luptei maselor populare, îndeosebi al luptei clasei muncitoare pentru drepturi și libertăți democratice, pentru

[3] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 19—21 iulie 1972*, Ed. Politică, București, p. 45.

[4] De văzut în acest sens : Marin Neagu, *Democrația și partidele politice. Partidul Comunist Român — promotorul dezvoltării democrației socialiste în România*, în „Anale de istorie", nr. 1, 1971.

exprimarea şi manifestarea de sine stătătoare a acestora în viaţa politică a naţiunilor şi constituie un însemnat factor de progres politic şi democraţie realizat în societatea capitalistă contemporană.

În stadiul actual de dezvoltare a ţărilor socialiste în care în genere au dispărut clasele exploatatoare şi se făureşte şi întăreşte unitatea social-politică a popoarelor ţărilor socialiste, ideea opoziţiei ca semn al democraţiei pe care adeseori o vîntură ideologii burghezi este nu numai reacţionară, ci şi anacronică, lipsită de orice justificare şi bază reală în structura însăşi a societăţii. Structura social-economică socialistă unitară generează *convergenţa* intereselor şi acţiunilor diferitelor clase şi pături sociale pe plan politic. Ideea opoziţiei politice în ţările socialiste ar fi totodată antidemocratică şi îmbrăţişarea ei n-ar face decît să pună în pericol cuceririle democraţiei socialiste. Căci ce ar însemna în aceste condiţii un partid de opoziţie altceva decît existenţa unui asemenea partid care să opună un program antisocialist faţă de programul puterii clasei muncitoare, îmbrăţişat de masele populare din ţările socialiste. Contradicţiile proprii societăţii socialiste, care prin specificul lor nu mai sînt contradicţii antagoniste dintre clase fundamental opuse, nu se mai exprimă, de aceea, prin lupta politică dintre partide de guvernămînt şi de opoziţie, deoarece nu mai există nici o bază obiectivă şi subiectivă pentru asemenea raporturi politice conflictuale.

În conducerea vieţii sociale şi a activităţii de stat, partidul se călăuzeşte după principiile democratismului şi umanismului socialist. Unele din principiile de organizare şi funcţionare democratică a statului socialist, a economiei, au funcţionat mai întîi ca principii ale activităţii partidului de tip nou, fiind apoi extinse şi în organizarea şi funcţionarea statului socialist, a unităţilor economice şi instituţiilor. Astfel, după Congresul al IX-lea al partidului, principiul conducerii colective a fost instituţionalizat în activitatea tuturor organelor de stat, prin înfiinţarea unor organisme colective de conducere la toate nivelele, începînd cu organele de conducere colectivă din întreprinderi şi instituţii şi pînă la colegiile ministerelor. Principiile democraţiei socialiste — centralismul democratic, conducerea colectivă, legalitatea socialistă — formează un tot unitar, care acţionează generalizat în toate componentele sistemului nostru social. Respectarea deopotrivă a tuturor acestor principii în organizarea şi în funcţionarea vieţii de stat, economice, politice, a partidului şi ale diferitelor organizaţii de masă şi obşteşti dă întregului nostru sistem democratic un caracter unitar şi organizat, consecvenţă în realizarea în practică.

Dealtfel, un specific al socialismului îl constituie împletirea şi condiţionarea armonioasă dintre democraţia statală, obştească şi de partid, care se contopesc în procesul unitar al democraţiei noastre socialiste.

Ca factor fundamental în conducerea societăţii şi a statului şi ca verigă conducătoare a democraţiei noastre socialiste, partidul comunist se preocupă, pentru a-şi îndeplini sarcinile şi răspunderile sporite ce-i revin, în primul rînd de perfecţionarea sa ca un organism politic dinamic, de dezvoltarea democraţiei interne de partid şi făurirea climatului prielnic dezbaterilor creatoare, de promovarea muncii şi conducerii colective şi adoptarea celor mai potrivite forme de activitate a organelor de partid, în scopul atragerii la elaborarea şi îndeplinirea hotărîrilor.

Partidul comunist constituie elementul dinamizator al vieții democratice a poporului, tocmai pentru că își realizează misiunea de conducător în societate nu prin metode administrative, de comandă, ci prin linia sa politică și ideologică marxist-leninistă, creatoare, prin activitatea politică și organizatorică a organelor și organizațiilor de partid în toate domeniile de activitate, prin legătura strînsă cu poporul.

Întărirea pe toate căile a rolului conducător al partidului în toate sectoarele de activitate și dezvoltarea democrației de partid constituie garanția respectării și perfecționării democrației socialiste în întreaga viață socială, a consolidării legalității socialiste. De aceea pentru a asigura un flux continuu și mereu ascendent, fără vătămări și încălcări ale democratismului nostru socialist, expresie a umanismului real, Plenara C.C. al P.C.R. din aprilie 1968, care a analizat cauzele care au putut duce la o serie de abuzuri și ilegalități în trecut, considera necesar, pentru a asigura eliminarea pentru totdeauna a unor asemenea fenomene negative, dezvoltarea democrației de partid, creîndu-se toate condițiile ca membrii de partid să-și poată spune deschis părerea asupra oricăror probleme, chiar dacă au în unele probleme păreri deosebite.

Între respectarea normelor și principiilor democratice în viața de partid și înfăptuirea lor consecventă în activitatea statului și în viața întregii noastre societăți noi este o strînsă legătură, partidul afirmîndu-și și pe această cale rolul și capacitatea de influențare și perfecționare a relațiilor social-politice existente în societate.

Partidul nostru s-a preocupat cu cea mai mare grijă de promovarea regulilor democratice în propria sa activitate, de respectarea cu strictețe a democrației în viața internă a organelor și organizațiilor de partid, de dezvoltarea democrației interne de partid. Adîncirea și dezvoltarea democrației interne de partid constituie una din trăsăturile vieții de partid în anii de după Congresul al IX-lea. Modificările aduse Statutului partidului la Congresul al X-lea urmăresc lărgirea cadrului de participare a comuniștilor la elaborarea și înfăptuirea politicii partidului. Între prevederile statutare a fost astfel inclusă și obligativitatea organelor de partid de a pune în prealabil în dezbaterea organizațiilor de partid, a oamenilor muncii, principalele măsuri și hotărîri privind activitatea de partid, economică și social-culturală ce urmează a fi adoptate.

De o deosebită importanță pentru întărirea legăturilor partidului cu masele este indicația Plenarei C.C. al P.C.R., din februarie 1971, ca din organele de conducere ale partidului, inclusiv din cele executive, să facă parte muncitori, lucrători din agricultură, specialiști care lucrează direct în producție. În felul acesta organele de partid vor putea să cunoască mai bine problemele ce preocupă organizațiile de partid, pe comuniști, masele de oameni ai muncii.

Sensul fundamental al tuturor măsurilor stabilite de partidul nostru în ultimii ani și îndeosebi de Congresul al X-lea, dintre care am amintit doar cîteva, este de a asigura în toate organele și organizațiile de partid, în întreaga noastră societate climatul prielnic dezbaterilor creatoare, posibilitatea ca fiecare comunist sau om al muncii să-și aducă propria sa contribuție la elaborarea și înfăptuirea politicii partidului.

Pentru ca acest țel să devină o realitate efectivă, se impune ca un imperativ major al etapei actuale însușirea din partea fiecărui comunist

şi cu deosebire a cadrelor de partid şi de stat, a elementelor de bază ale ştiinţei conducerii. Partidul ca principal factor ideologic în societate se preocupă de ridicarea continuă a nivelului de pregătire marxist-leninistă a membrilor săi, a tuturor oamenilor muncii în strînsă legătură cu pregătirea profesională. Fără ridicarea generală a nivelului de pregătire politică şi profesională, care să înlăture empirismul, diletantismul şi slaba competenţă în problemele conducerii sociale, formele şi mecanismele democratice adoptate, oricît de largi şi stimulative ar fi ele, nu-şi pot da din plin toate roadele. Rolul dinamizator al partidului în adîncirea democraţiei socialiste se realizează astfel şi prin preocuparea sa intensă pentru educarea politică, ideologică şi morală a comuniştilor, a tuturor oamenilor muncii.

În procesul formării societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a perfecţionării democraţiei socialiste se afirmă astfel tot mai puternic rolul conducător al partidului în societate, caracterul său de principală forţă a democraţiei socialiste. Măsurile adoptate de Conferinţa Naţională a partidului din iulie a.c. în direcţia perfecţionării formelor şi metodelor de organizare şi conducere a vieţii economice şi sociale vor duce la îmbinarea mai armonioasă a democraţiei politice, economice şi obşteşti, la creşterea şi mai puternică a rolului Partidului Comunist Român în dezvoltarea democraţiei noastre socialiste. O dată cu afirmarea tot mai puternică a acestui rol partidul se integrează tot mai organic în activitatea şi viaţa întregii societăţi, a întregului popor.

FILOZOFIA ȘI STUDIUL VIITORILOR

DE

PAVEL APOSTOL

1. Viața și istoria produc adeseori situații ce par a ascunde o intenție ironică. Ce zeflemisire sarcastică s-ar putea lua la întrecere cu realitatea : un profesor de administrație comercială, C. West Churchman [1], este acela care a dat, pînă acum, cea mai convingătoare argumentare cu privire la *utilitatea filozofiei* [2].

Nu este vorba în acest caz de un „folos" definit în raport cu valori spirituale, ci de o *utilitate practică nemijlocită*.

Se știe că există o multiplicitate de epistemologii.

Această eterogenitate a punctelor de vedere și a succesiunii lor, fără integrarea reciprocă a rezultatelor, pare multora un argument neîndoielnic în favoarea tezei că filozofia nu este știință și nici măcar științifică. Ca atare, rostul ei s-ar limita la o funcție compensatoare, asemenea religiei, sau la una complementară față de cunoașterea științifică, asemenea artei. Redusă, astfel, la un rol similar cu cel destul de îndoielnic al unei „înțelepciuni", filozofia, la fel ca și cercetarea eterogenității pozițiilor filozofice, apare o îndeletnicire gratuită, „o „nobilă inutilitate". Demnitatea și nici măcar utilitatea ei nu găsesc o întemeiere prin reducerea funcției sale ideologice, în sens birocratic și conformist, la statutul de „ancilla", chiar și a celui mai grandios proiect de emancipare umană. Mă îndoiesc că *mentali-*

[1] Profesor de administrație comercială (*Business Administration*) la Universitatea Californiei de la Berkeley, Laboratorul de științe spațiale, C. West Churchman este o autoritate incontestabilă în cercetarea operațională, management și analiză de sistem. Menționăm cîteva dintre lucrările sale fundamentale : (în colaborare cu R. L. Ackoff și E. L. Arnoff). *Introduction to Operations Research*, New York, 1957 ; *Prediction and Optimal Decision*, Englewood Cliffs, 1961 ; *The Systems Approach*, New York, 1968.

[2] Este vorba despre noua lucrare a lui C.W. Churchman consacrată sistemelor de investigare și pe care o cunoaștem, deocamdată, numai din a doua sursă (*apud.* I.I. Mitroff et al., *A Mathematical Model of Churchmanian Inquiring Systems*, în *Theory and Decision*, vol. I, 1970, p. 155—175).

Rev. filoz. 19, 8, p. 979—987, București, 1972

tatea de servitor, de valet sau de slujnică, ar fi compatibilă cu o teorie şi metodă „critică-revoluţionară".

Ideea inutilităţii filozofiei pentru *progresul practicii* umane, întemeiată pe faptul că procesul ei de cunoaştere specific nu este reductibil nici la epistemologia, metodologia şi logica ştiinţelor experimentale, nici la acelea ale ştiinţelor teoretice, a fost susţinută în mod stăruitor de pozitivismul din secolul trecut, apoi de variate curente din veacul nostru pe care le cuprindem sub denumirea de „noul pozitivism". Combinată cu influenţa kantianismului, această atitudine a noului pozitivism a pătruns şi în cercetarea filozofică marxistă-leninistă fie sub forma limitării obiectului filozofiei la problema epistemologică, fie sub aceea a separării filozofiei de ştiinţe.

Cu atît mai semnificativă este tendinţa opusă de *redescoperire a utilităţii teoretice şi metodologice a filozofiei pentru progresul teoriei în ştiinţele speciale actuale*. Ca de atîtea ori în trecut, marile personalităţi ale cercetării ştiinţifice sînt şi filozofi remarcabili ai secolului nostru, sau, invers, gînditorii specializaţi în cercetarea filozofică iniţiază noi căi în ştiinţele speciale. În prima categorie, se cuvine a fi amintiţi: Bertrand Russell, A. N. Whitehead, R. Carnap, F. Gonseth, W. Heisenberg, P. Langevin, J. Piaget, L. von Bertalanffy şi alţii, în cea de-a doua: L. von Wittgenstein, E. Husserl, N. Hartmann (influenţa lui asupra logicii modale) etc., pentru a însemna primele nume ce apar în memorie.

Dar dincolo de necesitatea apărută înăuntrul procesului de construire a teoriei în ştiinţele speciale de a explicita epistemologiile şi ontologiile subiacente, demersul lui C. W. Churchman pune problema filozofiei şi a utilităţii studierii ei cu metodele ştiinţei contemporane *într-un fel nou*.

Punctul de plecare îl formează chestiuni legate de optimizarea deciziei, deci *o problemă prin excelenţă a practicii sociale*. Folosirea sistemelor de investigare, necesare achiziţionării şi manipulării informaţiei pe care se bazează decizia, pune în evidenţă că cel ce decide receptează, stochează şi prelucrează rezultatele obţinute prin sistemul de investigare în funcţie de o *Weltanschauung* subiacentă, de cele mai multe ori neexplicitată. *Optimizarea deciziei nu este posibilă fără explicitarea şi, apoi, analiza concepţiei filozofice latente a decizorului şi a epistemologiei corespunzătoare.*

Multiplicitatea şi incompatibilitatea epistemologiilor (a teoriilor cunoaşterii ştiinţifice) tradiţionale ar fi, oare, o dovadă a inconsistenţei lor ştiinţifice, întrucît în majoritatea cazurilor rezultatele lor nu pot fi integrate? Şi dacă lucrurile stau astfel, atunci ele nu pot servi, nicidecum, la optimizarea gradului de raţionalitate a deciziilor? Deci, nu pot servi practicii?

C. West Churchman porneşte de la presupunerea că este prea puţin probabil ca aceste epistemologii, ce se contrazic adesea, să fie absurde, iar autorii lor lipsiţi de raţiune.

Ca atare, epistemologiile lui Descartes, Locke, Kant sau Hegel ar trebui considerate explicaţii valabile în *anumite situaţii epistemice* şi pe ele se pot fundamenta *anumite tipuri de decizie, optimale, pentru rezolvarea acelor probleme*. Cu alte cuvinte, sistemul de investigare construit după modelul unei anumite epistemologii poate servi la optimizarea deciziei în rezolvarea *anumitor situaţii problematice* apărute în cursul practicii sociale.

Prin perspectiva deschisă de C. West Churchman devine posibilă o nouă interpretare a epistemologiilor (iar împingînd cercetarea mai departe, şi a ontologiilor compatibile cu ele) [3] într-un sens convergentă cu teoria marxist-leninistă a procesualităţii cunoaşterii şi a relativităţii rezultatelor ei (a adevărurilor) în raport cu anumite situaţii concret-istorice. Dar modul de abordare — *approach* — churchmanian permite un pas mai departe : *operaţionalizarea teoriei despre caracterul relativ al adevărului* — transformarea sa într-un instrument de optimalizare a sistemului investigator şi, pe această bază, a deciziei în problemele practicii sociale.

4. O discuţie serioasă asupra relaţiilor dintre filozofie şi studiul viitorilor presupune o reflecţie lipsită de prejudecăţi, chiar dacă ea nu este lipsită de presupoziţii.

Problema, se înţelege, nu are rost să fie discutată pe planul arheologiei cunoaşterii filozofice, la nivelul filozofiei speculative, ce se sustrage atît folosirii instanţelor de control proprii ştiinţei, cît şi confruntării cu practica socială, cu acţiunea umană. Din acest unghi de vedere, nu am putea spune nimic demn de a fi reţinut ; am constata, doar, că speculaţia filozofică („metafizică", în sensul negativ al termenului) şi speculaţia viitoristă operează, deopotrivă, cu abstracţii hipostaziate pe care le substituie realităţii şi transformă aspiraţii subiective actuale în modele ale realităţii viitoare.

Filozofia anterioară lui Marx a fost cu precădere retrospectivă, iar atunci cînd a abordat viitorul l-a considerat continuarea uniliniară a trecutului şi prezentului, sau negaţia formală a acestora. Cu alte cuvinte : *modelele viitorului au fost luate din trecut sau din prezent*, ca reproduceri fie pozitive, fie negative ale unor stări consumate. Cum ar spune Johan Galtung, s-a „colonizat" viitorul, implantînd în el opţiunile şi deciziile prezentului (sau ale trecutului). Deja „tinerii hegelieni" au observat că în opera lui Hegel problematica viitorului nu este prezentă [4]. Într-adevăr, dialectica spiritului a solut a *desfiinţat temporalitatea* transformînd-o într-o coeternitate abstractă, cum observă, pe bună dreptate, A. Kojève [5]. Alegoria hegeliană a bufniţei (pasărea-simbol a Minervei, zeiţa înţelepciunii) ce-şi ia zborul numai odată cu lăsarea serii îi defineşte filozofia şi, odată cu ea, întreaga filozofie premarxistă, precum şi multe din orientările nemarxiste actuale : o filozofie ce interpretează, *retrospectiv* şi *contemplativ*, omul şi lumea sa.

L. Feuerbach a proclamat, ce-i drept, *Principiile filozofiei viitorului* [6], dar elaborarea acestora e opera lui Marx ; transformarea lumii de către om şi transformarea omului însuşi în cursul acestei interacţiuni — practica socială — determină *deschiderea condiţiei umane spre viitor*. Acţiunea umană sparge limitele prezentului veşnic în care trăieşte animalul şi tot ea îl şi emancipează pe om de dependenţa faţă de trecutul construit de el

[3] În acest caz, ontologiile ar constitui descrieri ale unor situaţii (pragmatice) real-obiective în care se află decizorul-actor şi, totodată, subiect cognitiv, epistemic, atunci cînd sesizează o problemă şi-i caută soluţia.

[4] Îndeosebi, A. von Cieszkowski (*Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, 1838), care pledează pentru o „utopie organică", într-un sens apropiat cu „utopia concretă" a lui Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*, I, Berlin, 1954, p. 261).

[5] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947, p. 287 şi urm.

[6] L. Feuerbach, *Grundzügen der Philosophie der Zukunft*, 1843.

însuși. Forma fundamentală a acțiunii umane, munca, dezvăluie noutatea și singularitatea raportării omului față de condițiile sale de existență: el transformă realitatea imprimîndu-i scopuri inventate de el, scopuri în care este proiectat, anticipat, rezultatul activității sale proprii. Omul *este animalul care-și construiește viitorul*. Construirea viitorilor presupune, în ultima instanță, gîndirea și acțiunea „critic-revoluționară", și se poate înfăptui în procesul liberării ființei umane de *servitutea față de trecutul* său propriu: sistemele sociale caracterizate prin exploatare, asuprire, alienare.

Imaginea societăților și a omului transformat se elaborează *în cursul acțiunii de construire efectivă a liberării viitorului*.

Filozofia marxistă este, așadar, prin felul în care privește și caută să soluționeze problemele condiției umane actuale, *prospectivă*, ea explorează viitorul în cursul activității de construire a acestuia. În acest sens vorbește tovarășul Nicolae Ceaușescu despre concepția marxist-leninistă și programul comunist ca fiind orientate cu fața către viitor, explorativ și operativ.

În această privință, dar numai în aceasta, poate fi admisă și interpretarea lui Ernst Bloch care consideră că „filozofia marxistă este una a viitorului", iar din orizontul uman face parte „speranța concepută materialist-dialectic" [7], ca anticipare a „ceea ce încă nu a devenit", „o cunoaștere materialist-dialectică, critic-anticipatoare, mediată și conexată cu procesul obiectiv" [8], cu „posibilitățile viitoare".

Înțelegînd însă această anticipare ca o proprietate a întregii existențe și ca utopie, punctul de vedere al lui Bloch se apropie de o escatologie în care *futurum* (*ceea ce va fi*) se contopește cu *adventus* (ceea ce *vine*). Mîntuirea, „venirea" divinității în lumea omului, este actualizarea unui destin potențial și predeterminat în privința scopului său final (în religia creștină: învierea lui Hristos) [9]; viitorul — o creație umană: inițiativă, invenție, inovație.

3. În această perspectivă, problema relației dintre studiul viitorilor și filozofie ar trebui examinată, de fapt, ca o relație între cercetarea viitorului și filozofiile diferite. Un asemenea obiectiv depășește intențiile urmărite în acest studiu. Firește, nu putem admite soluția simplificatoare a lui Louis Lavallée, care vrea adeseori să identifice studiul viitorului cu schema unui marxism destul de uniliniar conceput [10], după cum nu-l putem urma nici pe O. K. Flechtheim, atunci cînd concepe futurologia ca o depășire a marxismului [11]. Relațiile sînt mult mai complexe și complicate.

[7] E. Bloch, *op. cit.*, p. 19, *passim*.

[8] E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, Berlin, 1951, p. 474.

[9] O asemenea reconstrucție a teologiei creștine ca o „teologie a speranței" a propus J. Moltwann (*Theologie der Hoffnung*, München, 1964), iar o altă variantă de escatologie modernă creștină a elaborat M.J.P. Teilhard de Chardin (*L'Avenir de l'homme*, 1959) cu remarcabile elemente dialectice și cu ideea perfecționării umane prin *socializare* (convergență umană, coreflectare, combinată cu o organizare socială din ce în ce mai complexă).

[10] L. Lavallée, *Pour une conception marxiste de la prospective*, Paris, 1970.

[11] O. K. Flechtheim, mai accentuat în *History and Futurology*, Meisenheim/Glan, 1966 și mai nuanțat în *Futurologie. Der Kampf um die Zukunft*, Köln, 1970.

Rezumînd un punct de vedere argumentat mai larg în alt context [12], vom arăta, pe scurt, că studiile asupra viitorului au asimilat, intenţionat sau nu, concepţia marxistă asupra caracterului stohastic al viitorului, asupra esenţei contradictorii a dezvoltării şi progresului social, precum şi ideea posibilităţii de a construi imagini ale societăţilor viitoare şi a realiza strategia făuririi acestora cu mijloace ştiinţifice („de la utopie la ştiinţă", cum spunea F. Engels). Foarte probabil, elaborarea metodologiei interdisciplinare extrem de complexe a studiilor asupra viitorului va crea teren pentru asimilarea dialecticii marxiste, reformulată, bineînţeles, în limbajul ştiinţei contemporane. Studiile marxiste asupra viitorului — înţelese ca proiectare, prognoză şi planificare — au luat un avînt considerabil şi ele vor putea asimila, la rîndul lor, achiziţiile metodologice ale studiilor nemarxiste asupra viitorului. Se înţelege de la sine că aici nu este vorba de un simplu transfer de concepte sau metode, ci de un demers teoretic şi metodologic cu profunde implicaţii în multe direcţii. El se poate desfăşura mulţumitor numai în cadrul unei temeinice analize şi *critici ideologice*, realizată pe temeiul epistemologiei marxiste, cu instrumentarul logicii şi semioticii moderne. După un astfel de travaliu se poate, pînă la urmă, concretiza şi proiectul comunist al dezvoltării sociale şi al afirmării individului, folosind, aşadar, metodele exacte, dar, în orice caz, controlabile cu mijloacele ştiinţifice ale studiilor moderne ale viitorului. Se are în vedere, în această privinţă, nu numai tehnica planificării, prognozei sau proiecţiilor creşterii economice şi ale progresului ştiinţific-tehnologic, ci îndeosebi ale dezvoltării sociale. Cu alte cuvinte, este vorba despre *calitatea vieţii în societatea socialistă*, exprimată în termeni cantitativi prin anumiţi *indicatori sociali*. În această direcţie se îndreaptă şi strădaniile Partidului Comunist Român, urmărind, cum spune tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „*felul cum ... se reflectă în condiţiile de viaţă ale omului*" creşterea economică şi dezvoltarea ştiinţei şi culturii [13].

În acest efort se înscrie proiecţia globală a dezvoltării economico-sociale a României în următoarele trei decenii, expusă în Raportul secretarului general al partidului la Conferinţa Naţională din iulie 1972.

4. Să încercăm o concretizare a consideraţiilor de mai sus.

În acest scop, vom determina *domeniul şi obiectul* filozofiei, respectiv ale studiului asupra viitorilor.

În acest context, vom înţelege prin filozofie o disciplină ştiinţifică avînd ca *obiect specific* întregul domeniu al relaţiei „indivizi umani, conviețuind în forme determinate de societalitate şi aflaţi în interacţiune între ei şi interacţionînd ca mulţime structurată (sistem social) cu lumea explorată şi transformată de ei" [14].

[12] Cf. P. Apostol, *Explorarea viitorului*, Bucureşti, 1971 ; acelaşi, „Il marxismo e i futuri alternativi", în *Futuribili* (Roma), 41, 1971, dec. ; *The Present State of the Studies on Futures*, în *Viitorul social*, 1972, număr special consacrat celei de-a III-a Conferinţe mondiale de cercetare a viitorului, precum şi volumul în curs de editare *Le Marxisme et l'Avenir* (Editions B. Grasset, Paris).

[13] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la deschiderea colocviului privind problemele ştiinţei conducerii societăţii*, 6 martie 1972, Edit. politică, Bucureşti, 1972, p. 18 (subl. ns.).

[14] P. Apostol, *Prolegomene pentru o metateorie a teoriei filozofice*, în *Ce este filozofia?*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970.

Schematic :

oameni	— în societăți	— interacționînd	— cu lumea
↓	↓	↓	↓
științe umane	*științe sociale*	*științe ale acțiunii*	*științe ale naturii*
anatomie, fiziologie umană biologie, psihologie etc.	istorie, economie politică, politologie etc.	interacțiune a societății cu ambianța fizică și societală : pedagogia, medicina, tehnologia comunicării, tehnologia producției etc.	fizică, chimie, astronomie, biologie etc.

Nici o știință specială nu se ocupă de această relație complexă *în ansamblul ei.*

Față de matematică (știința structurilor numai posibile) și cele enumerate mai sus (științe ale sistemelor numai reale, respectiv realizabile : tehnologiile), filozofia studiază sistemele posibile (inclusiv cele realizabile și dezirabile) **și** reale, privite în raportul lor *explicit formulat cu condiția umană și destinul omului, ca individ și colectivitate* (această raportare explicită face tratarea filozofică deosebită de cea din științele speciale).

Studiul asupra viitorilor are ca domeniu propriu *consecințele pe termen scurt, mediu și lung ale activității prezente* (care cumulează, evident, și rezultatele din trecut), consecințe avînd o probabilitate maximă, situațiile create prin acestea și prin interacțiunile dintre ele supuse *impactului* unor acțiuni pentru care se poate determina doar o probabilitate minimă, constituind posibilități dependente de decizii și acțiuni care au loc în intervalul de timp considerat. Conceptul-cheie în această privință îl datorăm lui Bertrand de Jouvenel („viitorii posibili" : „futures possibles" = = „futuribles").

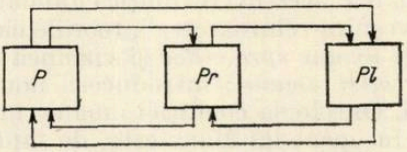
Studiul asupra viitorilor are trei forme :

— *proiecțiile* (presc. : *P*) : descrierea, cît mai completă, a unei multiplicități de linii de dezvoltare (în sensul arătat mai sus) ;

— *prognozele* (presc. : *Pr*) : descrierea unei linii de dezvoltare privilegiate (alese, dorite, estimate cea mai probabilă și realizabilă) în funcție de resursele fizice și umane disponibile ;

— *planurile* (presc. : *Pl*) : descrierea unui program de acțiuni necesare (sau utile) în vederea realizării prognozei alese.

Situaţia ideală constă în reglarea (corectarea) reciprocă a celor trei forme, potrivit reprezentării grafice :



Trecerea de la *P* la *Pr* este echivalentă cu maximizarea probabilităţii, iar cea de la *Pr* la *Pl* cu transpunerea unei construcţii ideale într-o suită de acţiuni.

Ca orice ştiinţă, şi studiul viitorilor cuprinde o metodologie şi se întemeiază pe o epistemologie, respectiv ontologie. Cum construcţiile viitoriste au un caracter axiologic şi decizional (sau predecizional) şi cum valorile şi criteriile de decizie sînt societale, condiţionate de apartenenţa (nu originea) socială a aceluia ce explorează viitorii, de sistemul de valori la care aderă, ele sînt *formaţiuni abstracte cu caracter ideologic.* Din acest motiv, O.K. Flechtheim are perfectă dreptate incluzînd *critica ideologică* şi analiza concepţiei filozofice despre perspectivele de dezvoltare a sistemelor sociale şi a indivizilor în domeniul studiului asupra viitorilor [15]. E o achiziţie teoretică şi metodologică fundamentală, la care nu se poate renunţa fără a îngusta şi simplifica perspectiva metodologică a disciplinei.

În mod evident, studiul asupra viitorului şi filozofia ştiinţifică *interferează* dacă admitem definiţiile de mai sus ale domeniilor respective. Nucleul acestei interferenţe îl constituie condiţia umană, înţeleasă, din ambele puncte de vedere, ca un mănunchi de posibilităţi (latente) prezente şi viitoare în stare să fie actualizate (realizate) prin acţiuni determinate. Poziţia centrală a conceptului de posibilitate ori, mai precis, a relaţiei dialectice „posibilitate-realitate" trimite la o *ontologie dialectică.* Nu este vorba însă de o dialectică deterministă de tip laplacean, ca la Hegel, ci de una probabilistă (determinism probabilistic) şi, ca atare, de o *dinamică stohastică a existenţei* umane. Sub acest raport, viitorul este determinat de structura sistemului social considerat (sau, în termenii ciberneticii lui W. Ross Ashby, de domeniul de stabilitate al acestuia). Această determinare se realizează prin activitatea, în diferite grade conştientizată, a oamenilor [16]. Prin aceasta se *introduce* în existenţa umană şi printre condiţiile ei *aleatoriul.* Aici se iscă un *nou orizont ontologic* : existenţa într-un cîmp de posibilităţi în care acţiunea umană introduce o *cantitate crescîndă de neprevizibil* [17] şi de aceea se impune formarea omului pentru *această* moda-

[15] O. K. Flechtheim *op. cit., passim.*

[16] Cf. P. Apostol, *Modelarea cibernetică a acţiunii umane,* în *Forum — Ştiinţe sociale,* I, *Teoria acţiunii umane,* Bucureşti, 1970.

[17] Orice acţiune umană (vezi, lucr. cit. în nota precedentă), urmărind anumite scopuri şi obiective definite (conştiente), foloseşte dispozitive de acţiune (unelte, instrumente, maşini, sau comportamente, concluzii ale unor ştiinţe, principii şi reguli—norme—metodologice etc.) în care este încorporată, cum spune Marx în *Grundrisse zur Kritik der politischen Oekonomie* (*Rohentwurf,* 1857—1859), „cunoştinţă umană obiectivată" (*vergegenständlicht*). Punînd în funcţiune un astfel de dispozitiv, agentul (actorul, subiectul acţiunii) declanşează această informaţie

litate ontologică, şi nu pentru un statut de vieţuire într-un iluzoriu imperiu de certitudini cum îl gîndeau culturile şi civilizaţiile retrospective, pentru care condiţia umană era deschisă, în fond, numai spre trecut, iar viitorul reprezenta fie continuarea acestuia (evoluţie cumulativă), fie reluarea unor modele anterioare („veşnica reîntoarcere", teoriile ciclice). Abia o *ontologie a deschiderii existenţei umane spre viitor* şi viziunea probabilistă pe care o implică lasă cîmp *creaţiei umane* : introducerii noului, ineditului produs de activitatea umană. Ontologia condiţiei umane implicată, iar în principiile sale explicitată în opera lui Marx este, de fapt, singura ontologie a omului ca fiinţă creatoare, fiinţă angajată şi decisă să producă propriul său mod de existenţă şi pe sine însăşi.

Numai o astfel de ontologie a creaţiei, ca mod de existenţă, oferă studiilor asupra viitorului cadrul conceptual care face posibilă conturarea viitorului ca invenţie de structuri sociale (revoluţie) şi de raporturi umane, realmente inedite şi nu construite prin simpla negare a datului.

„Obiectul" studiilor asupra viitorului îl constituie, după cum am văzut, ceea ce „nu este încă", dar în raport cu anumite condiţii necesare şi suficiente definite e *posibil*. Aici nu avem de-a face, însă, cu posibilul logic, ci cu unul existenţial a cărui realizare poate deveni efectivă *prin acţiune umană şi în limitele determinaţiilor modului de existenţă* respectiv (în limitele unor sisteme sociale definite). Avem, aşadar, un obiect al cunoaşterii care nu preexistă acţiunii umane, nu este dat, ci se construieşte în şi printr-o activitate, în acelaşi timp, *transformatoare, cognitivă şi valorizatoare*. Avem deci un obiect în interacţiune cu subiectul (existînd numai în şi prin această interacţiune), care nu poate fi „ajuns din urmă", ci este implantat în procesualitatea existenţei noastre, în raport cu care poate fi „cunoscut" (nu ca lucru, ci ca *posibilitate în devenire* spre realizări diverse, dar nu oarecare). În domeniul uman — şi „viitorul" este o dimensiune a existenţei noastre specifice — cunoaşterea este, în virtutea statutului ontologic de fiinţare stohastică, aproximare a obiectului şi apropiere de el. Obiectul nu este „prins" (sesizat), ci *reconstruit* mereu în cursul acţiunii de creare sau de desfiinţare a lui. Ne aflăm în prezenţa unei cunoaşteri *deschise*, în sensul dat acestei expresii de Ferdinand Gonseth.

Cunoscînd şi acţionînd asupra cîmpului de posibilităţi în care i se înscrie viitorul, omul *evaluează* diversele posibilităţi viitoare în raport cu capacitatea sa de a-şi defini scopuri şi obiective. Astfel, regăsim în supoziţiile filozofice ale studiului şi creării viitorului, în principiile unei filozofii a conceperii şi modelării viitorilor aleşi — cum este prin excelenţă cea marxistă — complexul indivizibil al celor trei dimensiuni de bază ale practicii sociale : „acţiune-cunoaştere-valorizare".

Studiile asupra viitorilor au descoperit şi ele această unitate activă, nu pornind de la examenul filozofic al relaţiei complexe, arătate mai sus, ci pe calea inversă, parcurgînd drumul anevoios al reconstituirii ei din confruntarea proiecţiilor, programelor şi a planurilor sectoriale : *studiul viitorilor posibili ai condiţiei umane*, factorul de integrare a imaginilor parţiale

încorporată, fără să cunoască (deci a fi în stare să controleze) regulile de codificare şi de stocare, nici efectele ei. Cu cît creşte tehnicizarea şi scientizarea activităţii umane, cu atît creşte, odată cu eficienţa în atingerea scopurilor şi obiectivelor, şi cîmpul de consecinţe neprevăzute şi neprevizibile, format din rezultatele punerii în acţiune a amintitei informaţii încorporate.

într-o construcție totalizatoare. Evoluția recentă a studiilor asupra viitorilor s-a desfășurat în direcția unei atare *interpretări*.

Confluența și convergența dintre filozofie și studiile asupra viitorilor — sinteză interdisciplinară a tuturor domeniilor științei — au avut loc sub imperiul necesităților practicii conducerii, dezvoltării sociale și al cerințelor împlinirii umane a individului și a colectivității. Ea poate *proiecta* o practică în permanentă revoluționare, o poate *planifica* în domeniul acțiunii critic-emancipatoare.

Nici filozofia, nici studiul viitorilor nu produc însă de la sine viitorul. Dar ele pot fundamenta științific, operaționalizîndu-le, totodată, deciziile și acțiunile noastre de construire a viitorilor, înțelese ca strategie a libertății umane, a libertății considerată ca scop în sine.

VIZIUNEA SISTEMICĂ ÎN CERCETAREA VIITORULUI *

DE

MIHAI BOTEZ şi PAUL DIMITRIU

Gîndirea modernă apare ca o gîndire orientată spre *sinteze deschise*, care aduce informaţia în perspectiva acţiunii investind-o cu o valoare operaţională. Fişierul imaginar al *tuturor* cunoştinţelor umanităţii creşte atît de mult în condiţiile exploziei ştiinţifice contemporane, încît parcurgerea sa liniară, cu intenţii exhaustive, devine evident imposibilă. Se naşte sentimentul paradoxal că pe măsură ce umanitatea ştie mai mult, omul ştie mai puţin. Iar dacă la etajul cunoaşterii pasive individuale aceste aspecte pot crea numai complexe specifice de adaptare, la nivelul acţiunii — mai ales colective sau cu implicaţii sociale — ele nasc anxietăţi care se resimt în planul civilizaţiei. Omul civilizaţiei ştiinţifice trăieşte cu sentimentul paradoxal că nu cuprinde cît ar *trebui* şi cît ar *putea* să ştie, pentru a acţiona în deplină cunoştinţă de cauză. Gîndirea modernă simte nevoia luării în posesie organizate şi lucide a unei realităţi complicate, în mişcare accelerată, răspîndită în imense fişiere de informaţii, care şi ele se cer necontenit actualizate şi ţinute la zi. Largile sinteze, pe care tot ştiinţa le pune la dispoziţia gîndirii, apar deci drept instrumente indispensabile ale cunoaşterii operaţionale în zilele noastre. Prin aceste „ecrane", cum le numeşte Mircea Maliţa, gîndirea capătă acces direct la fişierul general al cunoştinţelor colective acumulate. Acestea se organizează în structuri, se articulează în moduri variate, se clasifică şi se ordonează, într-un cuvînt, devin operaţionale. Dar ecranele gîndirii nu sînt numai unelte de cunoaştere pasivă. Ele creează *puncte de vedere* cuprinzătoare, cu deschideri spre noutate, *sinteze* care asociază informaţia şi inovaţia, aducîndu-le în pragul acţiunii. Şi aceste puncte de vedere *recreează*, la rîndul lor, un nou obiect de cunoaştere şi de acţiune.

Unul dintre aceste rezultate şi, în acelaşi timp, *resorturi*, substanţial cultivate în ştiinţa contemporană este punctul de vedere sistemic. Studiul de faţă îşi propune să urmărească unele implicaţii ale atitudinii sistemice

* Sensul pe care-l acordăm aici conceptului de *sistemic* este cel de viziune integratoare şi structurală.

Rev. filoz., **19**, 8 p. 989–1001, Bucureşti, 1972

în cercetarea viitorului. Şi am aminti, cu această ocazie, că generalizarea viziunii sistemice în investigaţia previzională, stabilită drept temă centrală a celei de-a III-a Conferinţe Mondiale de studiul viitorului (Bucureşti, septembrie 1972), este reclamată de însăşi structura particulară a ştiinţei despre viitor, care implică asocierea cunoaşterii şi acţiunii la ideea de sistem. Dacă pentru alte discipline punctul de vedere sistemic apare doar ca *posibil*, vom încerca să demonstrăm că în cadrul cercetării viitorului el se impune ca *absolut necesar*.

1. Un prim rezultat al aplicării gîndirii sistemice în cercetarea viitorului este răsturnarea neaşteptată a raporturilor dintre conceptele de bază ale dinamicii — trecut, prezent şi viitor — privite pînă acum în desfăşurare liniară şi, am spune, convenţională. În această gîndire liniară, nesistemică, trecutul apărea ca o însumare a experienţelor umanităţii, privită pasiv ; prezentul apărea ca unica realitate palpabilă,iar viitorul ca marea necunoscută, ca domeniul insondabilului, ca petele albe ale regiunilor necunoscute de pe hărţile din antichitate, pe care sta scris *hic sunt leones*. Simţul comun învesteşte totdeauna axa timpului cu un „sens unic" ce porneşte de la trecut şi trece prin prezent spre viitor. În gîndirea sistemică, nu mai este vorba de o axă a timpului — simplă reunire logică de intervale care se succed, ci de „suportul" unui *sistem temporal*. Elementele acestui sistem — trecutul, prezentul şi viitorul — nu pot fi deci izolate decît în scopuri didactice. În realitate, ele se condiţionează reciproc şi necesită o viziune temporală, plurală, care depăşeşte, în cîmpul cunoaşterii şi acţiunii, evoluţia în sens unic.

Să ne oprim pe scurt asupra acestui fapt, aparent paradoxal. Dar *numai* la o primă vedere.

Poate fi oare studiat trecutul, fără ca aceasta să implice, măcar mediat, prezentul şi viitorul? Credem că nu. Într-adevăr, trecutul ar părea, după expresia lui Gaston Berger, domeniul lucrurilor „făcute" sau „întîmplate". Aceasta înseamnă că el este independent, în cîmpul cunoaşterii, de ceea ce este sau ce va fi? După părerea noastră, nu. Să remarcăm întîi că ştiinţa istorică descoperă sau deduce mereu fapte şi evenimente care modifică inventarul trecutului : prezentul influenţează astfel — uneori hotărîtor — cunoaşterea trecutului. În al doilea rînd, interpretarea materialului istoric depinde de sistemele de valori ale prezentului şi, uneori, de necesităţile acţiunii, deci de viitor. Iată cum prezentul şi viitorul *descoperă* şi valorifică, în cîmpul cunoaşterii operaţionale, trecutul.

La rîndul său, prezentul poate fi studiat, oare, fără a implica, în orice cercetare, trecutul, adică *ceea ce a fost* şi cum s-a *născut* prezentul? Iar viitorul, poate fi el interpretat numai în lumina *a ceea ce urmează*, sau *spre ce se îndreaptă* prezentul? Răspunsul se impune de la sine. Viitorul nu apare doar ca un rezultat al unei dezvoltări a trecutului, care parcurge prezentul încorporînd noutatea în cadrul larg al evoluţiei. În cîmpul acţiunii, viitorul este conturat de deciziile noastre prezente, în spaţiile posibilului, determinate uneori de evoluţiile trecute. În acest mod, imaginile sale condiţionează, la rîndul lor, deciziile actuale, deci prezentul.

Timpul însă, nu are peste tot, în orice orînduire, sub orice conducere, aceeaşi valoare. „Modelul" de dezvoltare economică şi socială a României socialiste, adoptat de Conferinţa Naţională a partidului este un exemplu în acest sens, care demonstrează rolul *acţiunii* în construirea viitorului. Dato-

răm Conferinței Naționale a partidului restituirea întregii complexități a termenului de *dezvoltare economico-socială*, înțeles ca o evoluție nu lineară, ci sistemică, în continuă mișcare, spre un viitor „controlat" și subordonat unor scopuri majore și prioritare, pe care activitatea concretă de prognoză, sub forma perfecționată a Consiliului Superior al dezvoltării economico-sociale a României, și le propune.

Iată dar că în viziune sistemică, evoluția liniară trecut-prezent-viitor se convertește, prin cunoaștere și acțiune, într-o imagine mult mai complexă a relațiilor dintre aceste concepte, cu numeroase legături inverse. Apar o serie de conexiuni neașteptate, cum este cea de la viitor spre prezent și trecut. Și ar fi interesante, poate,lucrări care să prezinte istoria sau prezentul„cu ochii viitorului". Cum va arăta oare istoria umanității, sau a vremurilor noastre, scrisă în anul 2000 ? Este interesant și semnificativ faptul că savantul american John McHale, care este și el partizanul unei gîndiri sistemice, indispensabile în cercetările asupra viitorului, schimbă poziția termenilor trecut-prezent-viitor din gîndirea liniară, în care prezentul apărea ca epicentru al condiției umane. El fixează viitorul în poziția centrală, considerîndu-l un aspect integral al condiției umane [1]. Ideea aceasta, lansată de John McHale, este dealtfel specifică civilizației actuale, fiindcă societățile anterioare au operat cu alte modele avînd ca dominantă fie istoricismul (orientarea către trecut), fie pragmatismul (orientarea către soluționarea problemelor actuale, prezente).

Ipoteza de la care se pornește, că viitorul poate fi controlat, conferă omului contemporan o poziție unică și fără precedent în istorie, solid întemeiată pe posibilitățile materiale de control și de predeterminare a viitorului. Într-adevăr, consecințele dezvoltării științelor și tehnologiei precum și intensificarea acțiunilor posibile și a efectelor posibile, impune o angajare totală față de un viitor anumit, preferat și posibil de realizat în termeni umani. Este din ce în ce mai abandonată ideea fatalistă a *progresului inevitabil*, rezultat al unei evoluții independente de voința omului[2]. În acest sens, Mircea Malița introduce ideea „platformelor de reculegere", care stabilizează creșterea curbelor exponențiale, „ca niște popasuri de acumulare a unor noi resurse și concepte pentru înfruntarea unei alte curbe"[3].

Construirea unei anumite concepții despre viitor implică, după John McHale, o angajare totală și orientată a acțiunii, dincolo de restricțiile trecutului și peste obstacolele prezentului. Progresul, după autorul american, depinde în mare măsură de micșorarea decalajului dintre comportamentul de inhibare în fața progresului, creat de subordonarea față de ideile moștenite din trecutul apropiat și cerințele acțiunii în complexul actual. În viziunea sa sistemică, în centrul căreia este plasat viitorul, J. McHale stabilește următoarele relații, aparent paradoxale : „viitorul trecutului este în viitor — viitorul prezentului este în trecut — viitorul viitorului este în prezent" [4]. În sfîrșit, el sugerează ca cercetările să fie dirijate către problema dozajului sau a combinației necesare dintre viziune,

[1] John McHale, *The Future of the Future*, New York, G. Braziller, 1969.

[2] Jay Forrester, *World Dynamics*, Cambridge, Mass., Wright-Allen Press, 1971.

[3] Mircea Malița, *Dialog despre sfîrșitul lumii* (*Cronica anului 2000*), în „Contemporanul", *2*, 1972.

[4] John Mc Hale *op. cit.*, p. 1.

acțiune inovatoare și înțelegere, prin care cunoștințele existente să fie utilizate cu mai multă eficiență.

Ca o consecință de ordin practic a tuturor celor arătate pînă aici, rezultă că viziunea sistemică în cercetarea dinamicii sociale implică o depășire a fazei dezvoltării temporale liniare și univoce și asocierea unor studii istorice și previzionale în niște sinteze în care imaginile viitorului, privite cu ochii prezentului, sînt completate de imagini ale prezentului ca resort al evoluției spre viitor, deci în perspectiva acestui viitor, de imagini ale trecutului prinse în perspectiva prezentului și viitorului, în sfîrșit, de imagini ale viitorului din perspectiva trecutului. Această mare libertate de deplasare pe axa temporală poate fi susținută operațional cu tehnicile moderne de redactare a scenariilor și de simulare [5]. *Viitorii* posibili, *prezenții* posibili și *trecuții* posibili — expresii în care termenul „posibil" are sensul de „conform legilor generale ale dezvoltării naturii și societății" — apar astfel în perspective multiple, conjugate[6]. Cercetările de acest tip formează deprinderea de a gîndi sistemic în investigația previzională, ușurează cunoașterea *esențială* a dinamicii și realizează *desprinderea* de imaginea falsă a unui *punct* fix al dezvoltării pe care ne-am format-o, operînd deschiderea spre o interpretare dialectică și complexă a evoluției. Așa cum se spune despre unii cercetători, care au frecventat mult domeniul trecutului, că își formează un simț al istoriei, este așteptat ca studiile integrate de dinamica socială, prin schimbul de planuri trecute, prezente și viitoare, să formeze un „simț al dinamicii", care ar conține drept cazuri particulare simțul trecutului și simțul viitorului. Avem convingerea că un cercetător înarmat cu un astfel de *punct de vedere*, pe care orientarea sistemică îl formează, se va putea apropia cu maximum de eficiență de problemele acțiunii și construirii viitorului.

În sfîrșit, studiul retrospectiv al evoluției sistemului trecut-prezent-viitor și al dinamicii legăturilor dintre elementele acestui sistem ne conduce la o explicație naturală, după părerea noastră, a autonomizării cercetării viitorului în zilele noastre. Într-adevăr, o lungă perioadă de timp legătura trecut-prezent a fost mult mai puternică decît legătura prezent-viitor : prezentul apărea în mod esențial ca un *rezultat* al trecutului, iar ritmul relativ lent al transformărilor nu aducea relația prezent-viitor sub unghiul necesităților de cunoaștere și acțiune. Am spus, folosind o expresie a lui O.K. Flechtheim, că această perioadă a fost dominată de istorism, trecutul fiind termenul de referință și deseori chiar modelul de urmat. Umanitatea trăia cu fața spre trecut. Sub presiunea revoluției științifice și tehnice și a revoluției sociale care activează uriașe resurse umane, această relație s-a modificat esențial în epoca noastră. Pe măsură ce se micșorează distanța dintre prezent și viitor, se mărește distanța dintre prezent și trecut. Vecinătatea viitorului ne dă o senzație de șoc[7]. Mai mult chiar, după titlul cărții lui Robert Jungk, care în mod deliberat sugerează iminența și senzaționalul,

[5] H. Kahn, *De l'escalade, Métaphores et scenarios*, Paris, Calman-Lévy, 1966 ; J. W. Forrester, *World Dynamics*, Cambridge, Mass., Wright-Allen Press, 1971.

[6] Ca un caz particular al acestor concluzii rezultă necesitatea corelării diagnozelor asupra prezentului cu prognozele asupra viitorului.

[7] Vezi A. Töffler *Future Shock*, London, Pan-Books Ltd., 1970.

viitorul a şi început [8]. După ce a trăit şi a gîndit cu faţa spre trecut, de-a lungul fazei sale istorice, omenirea intră într-o nouă fază, pe care am putea-o numi, după O.K. Flechtheim [9], faza futurologică. Sistemul de referinţe la trecut este înlocuit cu cel al viitorului. Prezentul nu mai apare doar ca rezultat al trecutului, ca sinteză a ceea ce a fost, ci şi ca resort spre viitor, ca deschidere spre ceea ce va fi şi, poate mai ales, către ceea ce se poate construi.

În actuala fază incipientă a gîndirii prospective, socotim că rolul ei important este de a opera această mutaţie în mentalitatea omului contemporan : depăşirea etapei intuitive, prin care omul opera cu imagini şi exemple din trecut, deci empiric, şi formarea unei mentalităţi ştiinţifice în care urmează să opereze cu reprezentări ale viitorului, cu structuri formale, deci abstract şi logic. Pînă cînd această schimbare de mentalitate nu se va produce, este puţin probabil să putem beneficia de prognoze concrete de calitate, de pe urma cărora se pot trage foloase. Dealtfel, un decalaj în gîndirea prospectivă, nu numai pe regiuni dar şi pe domenii este lesne de depistat şi explicabil din cauza condiţiilor specifice. Aşa, de pildă, capacitatea prospectivă, adică „simţul viitorului", se dezvoltă mai rapid şi se declanşează mai uşor la un arhitect sau la un urbanist decît la un jurist. Ştiinţele normative gravitează încă în zona „simţului istoric". În cercetarea ştiinţifică, se poate afirma că în genere simţul viitorului se va dezvolta mai curînd la cercetătorul angajat şi în cercetarea fundamentală, nu numai în cea aplicativă. De aceea în viziunea sistemică orice prognoză trebuie să se desfăşoare în funcţie nu numai de dinamica internă a obiectului investigat, ci în funcţie şi de dinamica externă (fie integratoare, fie competitivă, fie de compensaţie).

Aceste elemente ridică conducerea previzională şi implicit studiul viitorului la rangul unor preocupări fundamentale pentru umanitate şi explică dezvoltarea explozivă a cercetărilor previzionale, în special în ultimii ani.

2. Al doilea rezultat al aplicării unei gîndiri sistemice, în cercetarea viitorului, completează viziunea investigaţiei „pe verticala" axei temporale, despre care am vorbit, cu o imagine „pe orizontală" a domeniului de investigat, a cărui dinamică şi evoluţie viitoare trebuie să fie studiată.

Orice întrebare referitoare la viitor trebuie să se refere la viitorul unui anumit *sistem concret* (social-economic, social-politic, ştiinţific, cultural etc.). Este evident că, aprioric, pot fi imaginate evoluţii ale oricăror aspecte ale realităţii : instituţii, probleme, idei etc. Dar nici unul din aceste subiecte posibile ale investigaţiei prospective nu poate fi concretizat, după părerea noastră, fără un suport sistemic în care să existe o cît de sumară viziune de ansamblu.

Astfel, problemele de tipul „viitorul omului", sau „viitorul ideii de stat", sau „viitorul familiei" nu pot fi studiate în sine, în aspectele lor foarte generale, desprinse de aplicaţii, ci trebuie să fie ataşate unui suport concret, sau unor suporturi concrete, de nivelul sistemelor concrete. „Viitorul omului" înseamnă totuşi altceva pentru societatea „postin-

[8] Robert Jungk, *Die Zukunft hat schon begonnen*, Bern — Stuttgart, A. Scher Verlag, 1957.

[9] O. K. Flechtheim, *History and Futurology*, Meisenheim, Verlag Anton Hein, 1966.

dustrială" capitalistă decît pentru patrioţii din Guineea-Bissau; şi, în afara unor aserţiuni ineficiente, este greu de găsit punctul de vedere unificator, din care aceste probleme să poată fi studiate unitar. Iar „mediile" mondiale stabilite „netezesc", din păcate, variaţiile concrete, generalizînd cu o savantă ineficienţă. De cele mai multe ori studiile „la nivel mondial", făcute deci prin integrarea unor aspecte izolate, nu sînt nicăieri aplicabile de fapt. Am cita astfel importanţa pe care o dau unii autori problemelor poluării, sau alienării, care, desigur, au alte semnificaţii în Ruhr decît în Mozambic.

Aşa, de pildă, autorul american John McHale, care se apropie de o viziune sistemică în cercetările sale previzionale, cade în eroarea unor generalizări fără suport concret, cînd vorbeşte despre o „ecologie globală"[10]. Este adevărat că din punct de vedere metodologic, modelul unui ecosistem global, pe care îl prezintă şi în care apare foarte bine dinamica echilibrului ecologic, este corect şi ar putea fi eficient utilizat. Dar generalizările pe care le face în concluziile cercetărilor sale nu pot avea o aplicaţie practică, tocmai fiindcă nu operează la nivelul sistemelor concrete.

Gîndirea sistemică, aşadar, implică în cercetarea previzională, pe de o parte, o viziune sistemică concretă, iar pe de altă parte necesitatea unor prognoze-cadru. În locul „viitorului liceului", de pildă, vom fi conduşi să studiem „viitorul sistemului de învăţămînt", sub aspectul corelării mai multor factori: nevoia de cadre şi formarea lor, potrivit fondului uman ce trebuie instruit, aspiraţiilor şi tendinţelor acestuia spre cultură; conţinutul şi structurile organizaţionale care permit integrarea cerinţelor sociale; resursele umane şi materiale necesare atingerii obiectivelor. „Viitorul liceului" nu poate fi studiat în afara acestui cadru *de sistem*, a cărui evoluţie poate conduce la alte segmentări şi organizări ale duratei de şcolarizare decît cele cu care sîntem obişnuiţi. În ordine practică, concluzia este că orice problemă trebuie încadrată într-un context sistemic, identificînd factorii care condiţionează soluţia prezentă şi viitoare şi modul intim de corelare al acestora, adică mecanismul funcţionării sistemului. Dinamica sistemului, în viziune prospectivă, ne va oferi soluţia problemei pe care o studiem, cu un grad mai mare de stabilitate decît investigaţiile izolate şi parţiale, supuse perturbaţiilor aleatoare mult mai mult decît rezultatele globale. Metodologic deci, orice problemă cere identificarea unui sistem minimal de factori care o condiţionează; precizarea acestuia este, la rîndul ei, o acţiune concretă, care depinde de natura problemei şi de mijloacele de investigaţie (capacitatea de a stoca şi de a prelucra informaţii, metodologie de analiză, diagnoză, prognoză etc.).

3. Viziunea de sistem a domeniului oricărei investigaţii previzionale implică următoarele operaţii:

a) integrarea, în orice cercetare concretă, a factorilor de natură ştiinţifică-tehnică, economică şi socială;

b) corelarea, în orice cercetare concretă, a unor factori cu grad diferit de controlabilitate.

Ca o consecinţă a primei implicaţii, vom obţine o altă viziune decît cea tradiţională asupra tipurilor de cercetare previzională, clasificate după

[10] John McHale, *Global Ecology: Toward the Planetary Society*, în „American Behavioral Scientist", XI, 6, 1968, p. 29 şi urm.

obiectul lor. Într-o serie de lucrări se vorbește despre prospectiva științifică-tehnică, prospectiva economică, prospectiva socială, culturală, politică. Gîndirea sistemică va atașa implicit acestor teme ideea de sistem : va fi deci vorba de sistemul științei și tehnicii, de sistemul economic și de sistemul social-politic, înțelegînd prin aceasta descrieri globale la nivelul tuturor factorilor, temelor, instituțiilor, resurselor etc. Dacă vom încerca să obținem însă viziuni operante, realiste, asupra dinamicii, vom remarca faptul că aceste sisteme parțiale nu pot fi în fond separate. Clasificările care le separă nu au decît rațiuni didactice. De exemplu, studiul posibilităților de dezvoltare a științei și tehnicii poate să pară realist, la nivelul performanțelor de vîrf. Aceste investigații postulează însă *implicit* o anumită structură a factorilor economici, social-politici etc. Într-adevăr, este de remarcat întîi, că limitele posibilului în tehnologie — obținute, de pildă, prin cercetări morfologice ale unor utilaje etc. — se referă în fond la valorificarea potențialului actual și că, prin eforturi concentrate, susținute cu mijloace corespunzătoare, acestea pot fi depășite ; în multe domenii apoi, limitele posibilului științific depind de mijloacele de investigație — adesea tehnologice ; rezultă că granițele dintre *posibil* și *imposibil* în știință și tehnologie devin foarte elastice. Iar dacă am putea inventa „la comandă", înseamnă că orice cercetări sau invenții vor fi efectiv întreprinse ? Se poate observa încă de pe acum că societatea modernă nu poate finanța toate cercetările posibile. Cine și cum deci ar putea fixa prioritățile ? Iată cum evoluția științei și tehnicii implică luarea în considerare a unor aspecte economice — la nivelul resurselor și a unor aspecte sociale — la nivelul obiectivelor. În ultimă analiză, o prospectivă științifică și tehnică realistă postulează că potențialul de cunoaștere științifică va fi cultivat și în viitor. Sub ce forme concrete însă ? Iată probleme pe care o cercetare lucidă nu le poate evita. Rezultă că orice investigație viitoristă în domeniul științei și tehnologiei — întinsă pe un termen care să depășească strict orizontul în care inerția trecutului rămîne precumpănitoare, este, în cel mai bun caz, o prospectivă a dinamicii sistemului științei și tehnologiei în ipoteza conservării sau evoluției tendențiale a factorilor economici și sociali.

Considerente analoge pot fi făcute și cînd urmărim o evoluție strict economică sau una numai în planul social. Izolarea planurilor este dealtfel caracteristică gîndirii nedialectice, străine viziunii marxiste integratoare.

Înseamnă oare de aici că trebuie desființată investigația sectorială ? Desigur, nu. Prospectiva științifică și tehnică este necesară ca repertoriu de posibilități ; la fel și prospectiva creșterii economice sau a dezvoltării sociale. Orice prognoză realistă cere însă integrarea factorilor.

Cea de-a doua implicație a investigațiilor „pe orizontală" a gîndirii sistemice ne dă posibilitatea să obținem o imagine realistă a viitorilor *posibili* și *dezirabili*.

Plecăm de la ideea marxistă care ne demonstrează existența unei legități atît în natură, cît și în viața socială și a faptului că ea poate fi cunoscută, iar în perspectivă previzională, ca urmare, poate fi și folosită.

Viitorul, în viziune sistemică și potrivit teoriei marxiste, cuprinde, pe de o parte, elemente care au o evoluție determinată de legități, iar pe de altă parte elemente care se pretează la o evoluție controlată. Gruparea

respectivă a acestor elemente ne conduce la o distribuție a viitorilor de tipul următor :

a) prin studierea elementelor care au o evoluție determinată de legități ajungem la depistarea viitorilor *posibili* și a celor *excluși* ;

b) vehicularea elementelor care se pretează la o evoluție controlată ne permite să circumscriem viitorii *dezirabili* și *indezirabili*.

Iar aprecierea combinată a elementelor de legitate și a celor cu evoluție controlată sau dirijată ne îngăduie să separăm viitorii *dezirabili-posibili* de cei *dezirabili dar imposibili*.

Prospectiva sistemică deci ne permite să acționăm în sensul dorit și posibil, evitînd o acțiune zadarnică în direcția unui viitor dorit dar exclus, adică ne îndepărtează de utopie. Dar dacă viziunea sistemică ne ferește de utopii, ea nu ne poate dispensa de primejdia unor viitori *indezirabili dar posibili*, pe care semnalîndu-i însă ne pune în gardă [11].

4. În știința viitorului se utilizează un aparat conceptual divers, care împarte autorii în școli și curente diferite, grupate în jurul fiecăruia din aceste concepte. Ideea de sistem conduce la însumarea acestor concepte, care sînt folosite combinat în cercetarea previzională, nu ca etape ale procesului previzional, ci ca atitudini complementare.

Așa, de pildă, conceptul de *conjectură*, introdus de Bertrand de Jouvenel și socotit de el definitoriu pentru activitatea previzională, este o „construcție intelectuală" a unor viitori verosimili sau posibili [12]. Cercetarea viitorului capătă astfel caracterul unei creații, care rămîne în pragul demersului științific ; iar viitorii verosimili apar ca viitori compatibili cu legile generale ale dezvoltării naturii și societății. Dar în viziunea sistemică, conceptul de conjectură stabilește doar cadrul larg al evoluției, care trebuie completat, sau mai precis umplut cu peisaje concrete, cu variante concrete.

Conceptul de prospectivă, introdus de Gaston Berger, definește și el o *anumită* atitudine față de viitor, cuprinzînd, în plus față de conjectură, și ipoteza că viitorul poate fi orientat în concordanță însă cu legile generale ale dezvoltării naturii și societății. El definește însă numai studiile previzionale preliminare.

Conceptul de prognoză, folosit de preferință în țările socialiste, acoperă cel mai bine spațiul studiului sistemic al viitorului, dar el implică existența prealabilă a unor rezultate ale cercetărilor prospective. Spre deosebire de cercetarea prospectivă, prognoza cuprinde în chip manifest elemente de decizie ; ea este rezultatul unui dialog între un centru care efectuează cercetări prospective și un centru de decizie. Fațetele acestea multiple ale investigațiilor în viitor, după opinia noastră, nu trebuie absolutizate, ci cuprinse în *sistemul integrat*, care poate să modeleze mult mai bine structurile complexe. Repertoriul acestor concepte parcurse nu trebuie înțeles ca o desfășurare liniară de la conjectură spre prognoză, fiindcă apar și legături inverse care justifică odată mai mult viziunea sistemică pe care o propunem. Prognoza, de pildă, odată formulată, pune noi probleme cercetării prospective și provoacă noi conjecturi.

[11] *Curs de prognoză* (Laboratorul de cercetări prospective al Universității București), C.I.D.S.P., 1972, p. 12—13.

[12] Cf. Bertrand de Jouvenel, *L'art de la conjecture*, Paris, Ed. Futuribles, 1964.

Dealtfel, la Congresul internațional de studiu al viitorului, de la Oslo, s-a emis părerea că orice proces de investigare a viitorului conjugă cu necesitate trei elemente : un element previzional propriu-zis („previziune pură"), un element axiologic, care asociază diferitelor variante posibile, anumite utilități sau dezirabilități (a căror asociere cu previziunea pură conduce la ceea ce s-a numit „previziune prospectivă"), și un element volitiv, care asociază previziunii prospective factorul decizional pentru fixarea concretă a viitorilor, numit la acea conferință „previziune directoare" [13].

Aceleași elemente apar sub altă formă și în concepția metodologică a lui Olaf Helmer, care înglobează investigațiile asupra viitorului : un inventar al posibilităților, o analiză a preferințelor și definirea mijloacelor necesare realizării viitorilor selectați.

Rezultă de aici că mai mulți metodologi ai investigării viitorului subliniază necesitatea suprapunerii sau conjugării planurilor de abordare a cercetărilor previzionale, apropiindu-se parțial și empiric de ceea ce am numit viziunea sistemică. Aceștia rămîn însă la nivelul unei simple corelări, sugerînd de cele mai multe ori o parcurgere liniară.

5. Pe lîngă însumarea aparatului conceptual, ideea de sistem conduce și la o integrare a tipurilor de cercetări prospective.

Inventarierile și clasificările cercetărilor concrete asupra viitorului, care s-au făcut pînă acum, ne plasează fie din punctul de vedere al *atitudinii* față de obiectul cercetării, fie din acela al *modurilor de cunoaștere*, fie, în sfîrșit, din cel al *metodelor de investigație*.

Așa, de pildă, în tipologia lui Herman Kahn [14] orice studiu de prognoză reclamă trei opțiuni fundamentale :

a) Opțiunea dintre *tratarea explorativă* și *tratarea normativă*, adică între studiul viitorului pe baza datelor din trecut și prezent, care indică tendințe în cadrul evoluției și un studiu al viitorului orientat spre obiective, conceput deci nu ca o prelungire a prezentului, ci ca soluție la probremele prezentului.

b) Opțiunea dintre *tratarea sintetică* și *tratarea morfologică*, respectiv între studierea viitorilor pornind de la întreg spre părți, adică de la căutarea unui cadru potrivit în care sînt plasați actorii și situațiile date și studierea viitorilor pornind de la analiza părților spre o viziune a întregului, adică de la căutarea inversă a unor actori și situații potrivite pentru cadrul dat.

c) Opțiunea dintre *tratarea intuitivă* și *tratarea teoretică*, adică între alegerea unor instrumente metodologice intuitive sau empirice și a unor instrumente teoretice, de ordinul conceptelor sau modelelor abstracte și a tehnicilor respective.

Între distincțiile pe care le operează Herman Kahn, aceea dintre tipul *explorativ* și cel *normativ* pare a fi cea fundamentală. Dealtfel, această dihotomie o întîlnim sub diverse forme și la alți autori. Opțiunea propusă de cercetătorul american, pe un plan general, privește *atitudinile* posibile în fața viitorului : tratarea explorativă implică o considerare *pasivă* a

[13] Cf. Fr. Hetman, *Le langage de la prévision*, Paris SEDEIS, 1969,
[14] H. Kahn, *World Futures*, în „Science Journal", X, 1967, p. 113. și urm.

viitorului, ca obiect de studiu ; dimpotrivă, orientarea normativă privește viitorul ca un cîmp al *acțiunii*.

Aceeași distincție de bază dintre *explorativ* și *normativ* apare și la Johan Galtung[15], care preferă termenii : *predictiv* și *prescriptiv*. După Galtung, *futurologia predictivă* concepe viitorul larg implantat în trecut și prezent și cuprinde trei tipuri de cercetări : a) bazate pe analiza tendințelor ; b) bazate pe analiza evenimentelor și c) bazate pe analiza intereselor de grup. Fiecăruia din aceste tipuri îi corespunde un aparat metodologic specific. În analizele tendențiale, care presupun un cadru de continuitate, se utilizează metode de extrapolare. În analizele evenimențiale se urmărește selectarea evenimentelor importante, în genere de ordin tehnic-științific sau social-politic, care generează mutații în planul civilizației. Ele pot avea, după autorul norvegian, o tendință proiectivă (utilizînd metoda anchetelor de tip Delphi), sau o tendință retrospectivă (prin utilizarea tehnicii scenariilor).

După cum se vede, cercetarea predictivă se bazează, în toate formele ei, pe analiza unor date empirice care își au rădăcinile în trecut și prezent. În *futurologia prescriptivă* procesul este invers : trecînd peste datele trecutului și viitorului, cercetările previzionale vizează obiective și soluții. Ele operează dincolo de realitatea concretă și nu numai în planul „discursului verbal" sau al concepției pure, ci și în planul acțiunii angajate. Astfel, scientismul neutru al cercetării predictive apare în termeni de opoziție cu acțiunea angajată a cercetărilor prescriptive.

Este adevărat că Johan Galtung nu-și gîndește tipologia pe care a construit-o în termeni de opoziție sau de excludere, ci în termeni de complementaritate, declarîndu-se partizanul unei viziuni eclectice a futurologiei. Dar eclectism înseamnă suprapunere sau completare, nu ceea ce propunem noi și ceea ce înțelegem prin integrare sistemică. Oricîtă mobilitate aparentă ar avea o gîndire eclectică, ea rămîne *la suprafață*, în comparație cu gîndirea sistemică, în care tipurile posibile ale cercetării sînt integrate structurii și dinamicii sistemului.

În cercetarea ne-sistemică mono- sau plurimetodică, avem de-a face cu o cunoaștere care absolutizează și izolează obiectul cercetat (chiar sub formele lui alternative, care apar respectiv tot izolate). În cercetarea sistemică însă, integrată, se definește un *univers al obiectului*. Așadar, în locul clasificărilor cu orientare exclusivă, viziunea sistemică implică o grupare care să le poată cuprinde și integra pe toate. Prin integrarea elementelor, care apar izolat la autorii citați (și la alții ce fac investigații în domenii limitate [16]), viziunea sistemică dă cercetărilor previzionale un pronunțat caracter operațional.

În ceea ce ne privește, socotim că, în ansamblu, orice sistem care poate fi dirijat este susceptibil de a fi studiat atît într-o perspectivă explorativă, cît și într-una normativă.

Distincția dintre *intuitiv* și *teoretic*, sau dintre *empiric* și *abstract*, apare ca o distincție la nivelul *modului de cunoaștere a obiectului* cercetării

[15] Johan Galtung, *On Future Research and Its Role in the World*, Paper presented on the International Future Research Conference, Kyoto, 1970.

[16] E. Jantsch, *Technological Forecasting in Perspective*, Paris, OECD, 1966 ; Robert Ayers, *Technological Forecasting and Long-Range Planning*, New York, McGrav-Hill, 1969.

previzionale, sugerată de tipologia generală a procesului de cunoaştere şi invenţie.

În cadrul *tratării intuitive*, se operează cu aspecte concrete ale universului cotidian, selectate adesea spontan, nesistematic şi neformalizabil

În cadrul *tratării teoretice* sau *abstracte*, se operează cu abstracţiuni sistematice, construind şi studiind *modele* ale realităţii şi dinamicii acesteia sau modele ale stărilor viitoare posibile.

Într-o viziune sistemică, tratarea intuitivă şi tratarea teoretică apar *corelate* şi *integrate*.

Izolarea nesistemică şi nedialectică a aspectelor intuitive sau teoretice, ca şi învestirea uneia sau alteia dintre aceste tratări cu rangul de metodă unică, de termen de referinţă sau de evaluare, trebuie evitată.

În special în rîndul oamenilor de ştiinţă de formaţie „pozitivă", obişnuiţi cu modelele gîndirii logice, abstracte, teoretice, se manifestă adesea o mare rezervă în utilizarea intuiţiei. Citǎm astfel opinia care apare cea mai categorică în această privinţă, a cercetătorului american J. W. Forrester, autorul teoriei privitoare la caracterul „anti-intuitiv al sistemelor sociale" [17].

Şi reciproc, în rîndul unor oameni de ştiinţă de formaţie umanistă, apare adesea o mare neîncredere în modelele teoretice, considerate —în mod naiv, după părerea noastră — ca *prelungind* simplist trecutul sau ca opuse creativităţii intuitive şi imaginaţiei. Am cita astfel poziţia cercetătorului austriac Robert Jungk, care opune „imaginaţia logică" imaginaţiei pe care el o numeşte „creatoare", imposibil de modelat teoretic şi sistematic." [18].

După părerea noastră, ambele aceste atitudini-limită sînt nedialectice, nesistemice şi deci, în fond, parţial aplicabile în practică.

Recunoscînd împreună cu J. Forrester limitele intuiţiei, credem că ar fi mai eficient ca aceasta să fie *completată* cu metode raţionale şi nu pur şi simplu negată. În fond, în construcţia modelului său [19], J. Forrester introduce intuiţia atît în selectarea parametrilor consideraţi semnificativi, cît şi în identificarea relaţiilor-standard dintre aceştia, relaţii utilizate apoi în simularea, dealtfel deosebit de complexă şi tehnic, profundă, a dinamicii sistemelor complexe.

Pe de altă parte, absolutizînd limitele intuiţiei, desconsiderăm caracterul deosebit de complex al realităţii, care necesită introducerea unor „ecrane" modelatoare sintetice şi utilizarea unor mari cantităţi de fapte şi date. Aceste aspecte cer o reflecţie sistematică şi obiectivă, susţinută cu toate mijloacele pe care ştiinţa ni le pune la îndemînă.

Rezultă, în concluzie, că tratarea intuitivă şi cea teoretică trebuie şi ele corelate, într-o viziune de sistem.

Menţionăm, că tratarea teoretică este caracterizată prin investigaţii dezvoltate sistematic cu ajutorul unor metode cu caracter obiectiv : modele (logice, analogice, matematice-analitice, sintetice, informatice-operaţionale etc.) şi metode, în general structural-cantitative. Investigarea raţio-

[17] J. W. Forrester, *Counterintuitive Behaviour of Social Systems*, in „Simultation", **16**, *2*, 1971, p. 61.

[18] R. Jungk, *L'imagination dans la prospective*, în „Revue internationale des sciences sociales", **XXI**, *4*, 1969, p. 600—601.

[19] Jay Forrester, *World Dynamics*, Cambridge, Mass., Wright-Allen Press, 1971.

nală sau teoretică *nu implică* însă cu necesitate cuantificări sau dezvoltări matematice. Este adevărat însă că la baza tratării raționale stă ideea *aproximării* prin model.

În marea majoritate a aplicațiilor, modelele devin operaționale prin utilizarea sistemelor de prelucrare automată a datelor (calculatoare electronice).

Mai subliniem, în sfîrșit, faptul că procesele intuitive pot fi în continuare studiate cu ajutorul modelării, deci nu sînt aprioric incompatibile cu modelarea, care le poate explicita, sau completa teoretic, influența, ameliora (cum ar fi teoria proceselor euristice, teoria matematică a învățării, teoria matematică a dinamicii grupurilor, a chestionarelor etc.) și că, în plus, ele antrenează folosirea pe scară largă, în prelucrarea informațiilor din surse „intuitive", a tehnicii de calcul celei mai moderne.

Distincția dintre *morfologic* (sau analitic) și *sintetic* apare ca o distincție la nivelul *metodologiei de investigare previzională propriu-zisă* a domeniului propus spre studiu.

În cadrul *tratării morfologice* (analitice), acest domeniu este descompus în elemente considerate caracteristice, privite în relațiile lor reciproce. Studiul părților și simpla asamblare a cercetărilor parțiale sînt socotite suficiente pentru investigarea domeniului. Este caracteristică acestui tip de investigații modelarea operațională a dinamicii unui sistem. În cadrul ei, se aproximează domeniul printr-un număr de parametri-factori, a căror cunoaștere se postulează a fi suficientă pentru studiul operațional al dinamicii sale și se identifică legăturile dintre acești parametri. Astfel definiți, parametrii-factori se numesc, în sensul teoriei sistemelor, parametrii de stare sau variabile de stare [20]. Legăturile dintre aceștia apar sub forma unor funcții care *leagă*, restrictiv, diferitele familii de elemente și care dau structura sistemului sub forme diferite (structuri logice, algoritmi de comportament, legături inverse, inegalități, egalități etc.). Modelarea operațională introduce apoi o dihotomie legată de modul de studiu al domeniului, prin metode analitice (cu aspect normativ) și prin tehnici analogice, de simulare (cu aspect predominant explorativ).

Aprecierea evoluțiilor și stărilor viitoare obținute prin simulare se face după criterii multiple, uneori imposibil — sau neeconomic — de concretizat într-un obiectiv și criteriu unic.

Tratarea *sintetică* pornește de la observația că întregul este mai mult decît suma părților. Obiectul este cuprins global, prin caracteristici calitative sau indicatori sintetici. Adesea lucrările orientate sintetic dezvoltă, pe baze intuitive, considerente calitative în legătură cu probleme ce par centrale ale „civilizației" moderne (poluarea, civilizația vizuală, erosul, relația om-mașină etc.); acestea au însă sensul de „eșantioane" sau de „generatori" ai unui spațiu mai vast, cuprins deci, prin procedee selective care rămîn deschise spre viziuni globale. Este caracteristică reabilitarea descrierii, ca metodă particulară de retrospectivă prospectivă, în lucrările de acest tip [21].

[20] Am înglobat în această formulare generală curentă în cercetările operaționale și elementele numite în teoria sistemelor „intrări" și „ieșiri".

[21] De pildă, despre metoda lui M. Malița, utilizată în *Cronica anului 2000*, vezi „Analyse et Prévision", *5*, 1971, p. 1403 și urm.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Există şi lucrări în care tratarea sintetică se bazează pe studiul dinamicii unor indicatori complecşi, sintetici, consideraţi *a aproxima* în condiţii satisfăcătoare evoluţia unui domeniu. Modul concret în care este utilizată simularea, de către J. Forrester, implică, de pildă, utilizarea şi a unor astfel de indicatori (de pildă „calitatea vieţii", sau „poluarea").

Într-o viziune sistemică, *tratarea morfologică* şi *tratarea sintetică* trebuie să fie de asemenea corelate şi integrate. În practică, aceasta înseamnă că abordările analitice şi sintetice trebuie simultan folosite. Un exemplu de rezolvare concretă a problemelor *tehnice* legate de această integrare este oferit de modelul lui J. Forrester, care cuprinde, ca rezultate în simularea evoluţiilor viitoare, elemente de ordin morfologic (populaţie, resurse naturale, investiţii de capital) şi sintetic (calitatea vieţii şi poluarea), în interdependenţă dinamică. Numărul mic de parametri, schematismul „reacţiilor" şi al „legăturilor inverse" dintre acestea, caracterul tehnocrat al dezvoltărilor, limitează însă, desigur, valoarea concluziilor.

Ni se pare deci natural ca analiza „pe componente" a unui domeniu să fie completată cu descrieri operaţionale globale ale evoluţiilor şi stărilor viitoare posibile.

Din cele de mai sus, rezultă următoarele :

a) La fiecare din nivelurile menţionate anterior — a atitudinilor faţă de viitor, a modului de cunoaştere al obiectului şi a metodologiei de investigare a acestuia —, viziunea sistemică introduce nu simple dihotomii, ci corelări : a explorativului şi normativului, a intuitivului şi teoreticului şi a morfologicului şi sinteticului.

b) Într-o viziune sistemică consecventă, apare şi legătura de sistem între aceste niveluri : atitudinea faţă de viitor, modul de cunoaştere al viitorului şi metodologia cercetării viitorului.

6. În sfîrşit, viziunea sistemică oferă o nouă perspectivă raportului dintre teorie şi aplicaţie în cercetarea viitorului.

În genere, prin operaţionalizarea cercetărilor, teoria injectează acţiunii practice strategii şi modele construite teoretic, cu care se poate opera în cazuri concrete.

Integrarea se manifestă atît „pe orizontala" aplicaţiei — cuprinzînd domeniul cercetat şi condus previzional, cît şi „pe verticala" acesteia — desfăşurarea în timp a aplicaţiei. Pe orizontală, teoria poate benefica astfel de *toate* elementele — informaţionale, axiologice etc., acumulate în procesul practicii, iar practica, la rîndul ei, se poate adapta teoriei într-un continuu dialog. Am menţiona, de pildă, posibilitatea unei modelări realiste, lucide, în cadrul dialogului conducere-ştiinţă. Pe verticală, teoria şi practica se completează reciproc : momentele *de studiu* şi *de decizie* nu sînt strict ordonate. De pildă, se poate ca decizia să preia studiul, acesta să fie modificat prin decizie, aplicarea să sugereze alte dezvoltări teoretice ş. a. m. d. În acest caz, ştiinţa despre viitor nu numai construieşte simulînd şi propunînd evantaiuri de posibilităţi, ci oferă criterii de apreciere ; este invitată să urmărească în timp consecinţele deciziilor etc. Aplicaţia este astfel urmărită dinamic, iar studiul viitorului nu rămîne închis, ci se deschide sugestiilor şi perfecţionărilor.

CADRELE DE CONDUCERE ȘI PROBLEMATICA VIITORULUI

DE

MIHAIL DUMITRESCU

1. Progresul tehnic-științific influențează intens conducerea și organizarea unităților economice în principal prin : volumul sporit al informațiilor necesare fundamentării deciziilor ; rapiditatea schimbărilor tehnologice care antrenează în mod corespunzător și unele schimbări organizatorice, în special în ceea ce privește elasticitatea structurilor ; creșterea responsabilității luării deciziilor prin resursele antrenate, dar mai ales prin consecințe ; amplificarea și diversificarea relațiilor.

Aceste influențe și altele se repercutează asupra unităților economice vizînd în primul rînd conducerea acestora, conducerea colectivă și cadrele de conducere de pe toate nivelurile de organizare.

Sîntem plasați în plină perioadă a industriei științifice care pune în mod necesar unitatea economică (întreprindere, centrală industrială, trust, combinat etc.) într-un ansamblu de legături cu lumea științifică. Printre principalele măsuri capabile să favorizeze acest dialog, se pot enumera : organizarea sesiunilor științifice în mari unități de producție ; realizarea unui circuit al cadrelor valoroase din producție în cercetare, și invers ; dezvoltarea cercetărilor aplicative în unitățile economice-productive ; dezvoltarea unor sectoare de cercetare și proiectare în unitățile de execuție ; participarea cadrelor din învățămînt și cercetare în conducerea și aplicarea unor tehnologii noi de producție ; participarea cadrelor din economie în diverse studii și cercetări în echipă cu specialiști din institute de cercetare ; organizarea unui sistem de informare reciproc ; conceperea împreună a unor studii de prognoză în domeniu de interes comun ; accentuarea relațiilor economice contractuale între unitățile productive și institutele de învățămînt superior sau de cercetare ; reciprocitate în utilizarea bazei materiale ; atragerea oamenilor din industrie ca profesori în institute de învățămînt superior și, reciproc, pregătirea unor teze de doctorat, lucrări etc. a celor din învățămîntul superior în uzine.

Rev. filoz. 19, 8, p. 1003–1008, București, 1972

O stălucită sinteză a rolului ştiinţei în dezvoltarea contemporană face secretarul general al P.C.R. — tov Nicolae Ceauşescu în raportul său la Conferinţa Naţională a P.C.R. din 19—21 iulie a.c. unde spune : „Făurirea unei economii moderne, de înaltă eficienţă impune promovarea în toate ramurile a cuceririlor ştiinţei şi tehnologiei avansate".

2. Într-o lume viitoare în care explozia informaţiilor este o certitudine şi unde a început să se vorbească de un fenomen de „poluare informaţională", cadrele de conducere au de făcut faţă rezolvării problemelor într-o configuraţie integrală, pornind de la imaginea de sistem de un anumit grad pe care o are o unitate, finalmente intervenţia acestor cadre trebuind să se plaseze pe optimum.

Pentru a realiza în bune condiţii sarcinile mari ce le revin, cadrele de conducere trebuie să posede o temeinică pregătire politică şi profesională, ştiinţifică, precum şi o înaltă capacitate de conducere şi organizare. Este vorba, aşadar, de un sumum de calităţi şi capacităţi care se obţin prin efort şi care se conservă şi mai greu în condiţiile mutaţiilor multiple şi complexe cu care aceste cadre sînt confruntate.

Ştiinţele sociale şi, îndeosebi, ştiinţele comportamentului, utilizate cu discernămînt, sînt în măsură să ajute la evidenţierea acelor calităţi şi capacităţi care să caracterizeze pe conducătorul confruntat cu problematica viitorului.

Rolul şi poziţia conducătorului unităţii economice pot fi reprezentate prin cîteva idei mai semnificative, după cum urmează : de la a da ordine, conducătorul trece la a conjuga eforturi, a sincroniza iniţiative, a valorifica optim cunoştinţe ; relaţia conducător-subordonat se plasează într-o relaţie conducător-colaborator ; conducătorul este din ce în ce mai mult angajat într-o muncă în colectiv, avînd obligaţia să structureze şi să anime grupul pentru a spori gradul de participare ; un mare conducător este acela care, conducînd un grup, îi percepe ritmurile motivaţionale şi le satisface ; conducătorul trebuie să acorde mare importanţă cercetării pentru a dirija unitatea pe drumuri totdeauna noi, el trebuie să fie motorul inovaţiei regeneratoare ; de la centralizare, conducătorul vizionar trebuie să treacă la descentralizare, în vederea creşterii responsabilităţii şi eficacităţii colaboratorilor ; conducătorul este omul intervenţiilor pe termen lung, scrutarea acestui orizont trebuie să-l anime, să-l pasioneze.

Calităţile şi capacităţile dominante ale unui conducător modern sînt de natură să evidenţieze personalitatea complexă a acestuia. „Realizarea unei pregătiri multilaterale constituie o cerinţă importantă a economiei moderne, o condiţie primordială a creşterii rolului creator al omului în desfăşurarea producţiei...". „Schimbările ce vor interveni în activitatea de producţie — pe baza automatizării şi cibernetizării — ridicarea nivelului de pregătire al întregii populaţii, vor determina reducerea substanţială a deosebirilor esenţiale dintre munca fizică şi intelectuală, accentuarea procesului de omogenizare a societăţii noastre".

Acestea sînt precizări din raportul prezentat de tov. Nicolae Ceauşescu la Conferinţa Naţională a P.C.R. din 19—21 iulie a.c., care prefigurează activitatea şi caracteristicile tuturor cadrelor şi în primul rînd a celor de conducere.

Omul anului 2000 în general, cadrul de conducere în special, va fi caracterizat printr-o dezvoltare mare a personalităţii sale la care va

contribui şi procesul de cibernetizare care va determina o ieşire din mediul specializat în care activează, către domenii convergente.

Ceea ce este însă de reţinut în mod cu totul deosebit pentru conducătorul anilor 2000 este marea capacitate de adaptabilitate la nou, de care acesta trebuie să dispună, şi conştiinţa că rolul său capătă valoare numai în contextul şi coordonatele conducerii colective.

Pentru primul aspect, explicaţia de sinteză este dată de relaţia : pregătire + experienţă + perfecţionare = potenţial actualizabil.

Ca o experienţă originală, unică în lume, trebuie citată concepţia României privind reglementarea prin lege a unui sistem naţional de perfecţionare a pregătirii tuturor cadrelor care-şi propune să valorifice cea mai deosebită investiţie, investiţia în om. În acest cadru legislativ, pentru cadrele de conducere, în dorinţa cultivării organizate a adaptabilităţii lor la problemele noi, se prevede un sistem de perfecţionare şi de reciclare pe baza rezultatelor căruia se vor fundamenta şi promova aceste cadre.

Capacitatea de adaptare la nou a cadrelor de conducere este condiţionată de o serie de factori dintre care sînt de menţionat : pregătirea profesională şi dorinţa de perfecţionare, calităţi personale —receptivitate, dinamism, mobilitate mare în gîndire, curaj, curiozitate ştiinţifică, interes, pasiune —, elasticitate în conducere, perfecţionarea conducerii colective, informare permanentă, succesul înregistrat, capacitatea de previziune, extinderea preocupărilor vizînd cercetarea ştiinţifică, înţelegerea metodelor moderne de conducere şi a tehnicii electronice de calcul, ca şi spirit ridicat de responsabilitate.

Pentru cel de-al doilea aspect, o pledoarie concretă o constituie, de asemenea, concepţia românească de conducere colectivă ale cărei coordonate de originalitate pot fi sintetizate în felul următor : conducerea colectivă are caracter deliberativ ; aplicabilitatea formelor de conducere colectivă este generalizată la toate unităţile şi organismele ; se realizează o interferenţă de interese pe planuri superioare prin prezenţa de fiecare dată a conducătorului unei unităţi, atît în organul de conducere colectivă a acesteia, cît şi în cel al unităţii ierarhic superioare ; prin componenţă, în organele de conducere colectivă sînt prezente cadre de conducere şi de specialitate proprii, reprezentanţi ai oamenilor muncii, oameni de ştiinţă din afara unităţii.

Rezultatele obţinute din practica acestei concepţii ilustrează valabilitatea ei, fiind o anticipare deosebită pentru perioadele ce vor urma, cînd conducerea colectivă va deveni nu numai o metodă, ci şi un mod organic de a fi.

Procesul decizional modern evidenţiază în acest sens drept componente ale deciziei în ecuaţia acesteia

$$D = f\,(Fc,\ Fn,\ V,\ M,\ R),$$

în care

D este decizia de luat, Fc factorii de influenţă cunoscuţi care pot fi influenţaţi, Fn factorii care nu pot fi influenţaţi, dar a căror probabilitate şi sens de apariţie se cunosc, V valoarea elementului uman, M motivarea şi R responsabilitatea individuală şi socială.

Sînt de reţinut în special factorul V, care este o funcţie de cunoştinţe profesionale, experienţă şi capacitate de adaptabilitate la nou, şi factorul R, care atenţionează mai ales asupra consecinţelor procesului decizional.

3. O sinteză rezultată din consultarea unui număr însemnat de cadre de conducere evidenţiază care sînt cele mai importante probleme cu care se vor confrunta cadrele de conducere în perspectivă : automatizarea producţiei ; intelectualizarea muncii ; soluţionarea problemelor de poluare ; apariţia de noi meserii, schimbarea naturii muncii ; reducerea numărului de ore de muncă, folosirea timpului liber crescut ca dimensiune ; prognoza după anii 2000 ; dezvoltarea autonomiei unităţilor ; diviziunea şi descentralizarea în muncă ; dezvoltarea mare a cercetării ; perfecţionarea sistemului informaţional şi folosirea sistemelor automate în conducere ; adaptabilitatea la nou ; pregătirea personalului, climat nou de muncă ; generalizarea preocupărilor culturale ; armonizarea dintre creaţia solitară a omului şi integrarea sa socială.

4. Asemenea probleme presupun nemijlocit o profesionalizare a muncii de conducere, paralel cu o intelectualizare a acesteia. De aici deschiderea amplă spre perfecţionare, pe care trebuie să o aibă conducătorii. Raportat la configuraţia problemelor de perspectivă, procesul de perfecţionare al acestor cadre trebuie să se refere în principal la : probleme de sociologie, psihologie, ergonomie ; perfecţionarea sistemului informaţional ; organizarea timpului de lucru ; stăpînirea cunoştinţelor de planificare pe termen lung şi a celor de prognoză ; tendinţele de dezvoltare în diferite sectoare de activitate ; adaptarea la formele de conducere colectivă.

Procesul de perfecţionare al cadrelor de conducere trebuie să vizeze eficacitatea personală a acestora si implicit a unităţilor şi organismelor în care acestea acţionează. Se pot evidenţia ca principale surse de eficacitate ale cadrelor de conducere : personalitatea, cu dimensiuni noi în condiţiile metodelor de conducere colegiale, cunoştinţele, care fac apel la procesul educaţional permanent şi, în sfîrşit, raporturile cu ceilalţi, deoarece în final eficacitatea personală nu are materializare decît cu condiţia unei reuşite generale.

Numai valorificînd deplin rezultatele procesului de perfecţionare se vor putea stăpîni direcţiile de perfecţionare a organizării şi conducerii unităţilor economice, care, după părerea unor cadre de conducere şi specialişti din România şi din alte ţări, constau în :

— utilizarea unor metode moderne de conducere
— creşterea capacităţii de inovare a unităţilor
— *know-how*-ul de gestiune
— implementarea inovaţiilor tehnologice etc.

Despre inovare, trebuie menţionată capacitatea acesteia de a face ca dezvoltarea tehnologică şi după ea şi cea organizatorică să fie nelimitată şi în acelaşi timp planificabilă. Acţionînd în maniera sistematizării cercetării fundamentale în aşa fel încît rezultatele să fie mai rapid valorificate, inovaţia este una din condiţiile eficacităţii activităţii umane.

5. Există o preocupare la cadrele de conducere, la specialiştii care investighează activitatea acestora, îndreptată spre raţionalizarea ei în vederea adaptării la problematica viitorului.

Bugetul de timp al cadrului de conducere în perspectivă va suferi transformări radicale. Îşi fac loc cu o pondere din ce în ce mai mare urmă-

toarele categorii de preocupări : preocuparea pentru prognoză ; pregătirea personală racordată la necesităţile unităţii şi la cele individuale ; utilizarea mai judicioasă a timpului liber ; atenţia acordată eficienţei economice şi sociale a activităţii desfăşurate ; coordonarea optimizată a eforturilor echipei ; participarea la viaţă socială la un nivel mai ridicat ; cunoaşterea directă a unor realităţi ; stăpînirea perfectă a mecanismului relaţiilor cu oamenii.

Aceste preocupări vor lua locul altora, care fie nu sînt de nivelul conducătorilor de unităţi, fie ocupă în prezent un loc important datorită insuficienţelor în conducere şi organizare, şi anume : timp mare consumat în şedinţe, rezolvarea corespondenţei, convorbiri telefonice, urmărirea producţiei, transportul la şi de la serviciu, pregătirea deciziilor etc.

6. O asemenea configuraţie a activităţii cadrelor de conducere este de natură să completeze tabloul clasic al atributelor (funcţiilor) conducerii recunoscut ca valabil şi astăzi în diverse variante, pornind de la formula de bază a lui Henri Fayol : a prevedea, a organiza, a comanda, a coordona şi a controla.

... Ponderea în care în perspectivă preocupările corespunzătoare acestor atribute vor ocupa intervenţia cadrelor de conducere se estimează de către acestea la 36% prevedere, 25% organizare, 16% coordonare, 12% comandă şi 11% control. Rezultă o concentrare pentru proiectarea viitorului, în care sens societatea va trebui să promoveze măsurile care să stimuleze facultăţile creatoare ale cadrelor de conducere şi ale unităţilor, în general pentru organizare, datorită principalei sale coordonate — eficienţa.

Numeroase păreri care proiectează în viitor activitatea conducătorilor găsesc că vor fi individualizate prin importanţa lor şi alte atribute, cum ar fi cele de comunicare, de creare a climatului propice de muncă etc.

Exercitarea tuturor acestor atribute se va face în condiţiile în care vom asista la o concentrare a producţiei în mari unităţi, deci la o sporire a complexităţii procesului de conducere. Această tendinţă care poate complica procesul de conducere şi structura de organizare a unităţilor este echilibrată însă de un alt fenomen care prevede o creştere a autonomiei în exercitarea atribuţiilor şi în luarea deciziilor respective.

★

Participînd activ la construirea viitorului, coordonata majoră a activităţii cadrelor de conducere o constituie responsabilitatea socială faţă de precizia cu care este construit acest viitor, şi mai ales faţă de sensul finalităţii activităţii desfăşurate.

Axele de dezvoltare ale activităţii viitoare permit să se prevadă o creştere a rolului întreprinderilor, al unităţilor economice în general, o lărgire a cunoştinţelor umane şi o participare în procesul de conducere a unui număr cît mai mare de salariaţi. Întreprinderea va cunoaşte evoluţia de la executarea ordinelor la o contribuţie directă, creativă în procesul de producţie. Prin personalitatea sa, prin refuzul de a accepta uniformitatea, prin angajarea sa mai ales în deciziile- opţiune decît în cele de soluţionare imediată, care trebuie să fie o consecinţă a celor dintîi, prin deschiderea la inovare, mobilitate şi participare, conducătorul întreprinderii viitorului va fi un factor stimulant de progres.

BIBLIOGRAFIE

1. Ceaușescu Nicolae — *Expunere la deschiderea colocviului privind știința conducerii societății, martie 1972.*

2. Ceaușescu Nicolae — *Raport cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în următorii ani și în perspectivă, la perfecționarea conducerii planificate a societății și dezvoltarea democrației socialiste, la creșterea rolului conducător al partidului în edificarea socialismului și comunismului, la activitatea internațională a partidului și statului,* Ed. Politică, București, 1972.

3. Apollonio Ugo — *L'uomo nel 2000,* Milano, Ed. Rizzeli, 1968.

4. Camusat Pierre — *Comprendre le monde du travail,* Paris, Ed. Gamma et Ed. d'organisation, 1967, p. 16.

5. Cigusievici D. Dumitrescu M. — *Metode utilizate în conducerea întreprinderilor și procesul luării deciziilor,* în vol. *Conducerea științifică a întreprinderii,* București, Ed. politică, 1970.

6. Deletaille Em. — *Où va l'entreprise,* Ed. Dunnod, Paris, 1968.

7. Dumitrescu Mihail — *Intreprinderea industrială și problematica viitorului,* Conferința Cercetarea viitorului și planificarea pe termen lung, Piatra Neamț, 1971.

8. Dumitrescu Mihail,— *Preocupări și perspective în formarea și perfecționarea cadrelor de conducere,* Ed. Politică, București, 1971.

9. Drucker P. — *Que sera demain,* Paris, Ed. d'organisation, 1961.

10. Duval Claude — *L'efficacité personnelle,* Paris, Ed. d'organisation, 1970.

11. * * * — Fondation CIBA, *L'homme et son avenir,* Ed. Ganthier, Paris, 1968.

12. Fustier M.— *Imaginer l'entreprise, nouvelles perspective de management,* Paris, Entreprise Moderne, d'Edition, 1970.

SOCIO-LOGICA ANTICIPAȚIEI ȘTIINȚIFICE

DE

H. CULEA

Se vorbește tot mai mult despre futurologie ca despre un demers sistematic de descriere *globală* a societății viitoare sub forma variantelor sale posibile. Foarte numeroase sînt însă, deocamdată, descrierile „parțiale" respectiv previziunile făcute în legătură cu una sau alta din laturile praxisului uman : economie, tehnică, știință, mod de trai etc. Cuprinderea tuturor anticipațiilor de acest fel într-un tot constituie un demers pe cît de salutar, pe atît de anevoios. Din mai multe rațiuni : a) previziunile „parțiale" sînt de regulă elaborate doar ca extrapolări întemeiate pe dinamica imanentă fiecăruia dintre domeniile corespunzătoare de practică omenească (economie, discipline științifice, tendințe ale progresului tehnic etc.) ; b) dezvoltarea „sectoarelor" de viață socială urmează în unele cazuri căi divergente, antinomice chiar, fapt pentru care variantele globale de societăți viitoare posibile nu pot fi considerate drept o însumare a variantelor de dezvoltare prevăzute pentru fiecare „sector" în parte.

Imaginea (sau imaginile) despre societatea (mai bine zis societățile) viitoare, variantele posibile de descriere globală a societăților viitoare, reclamă deci un proces de generalizare sui-generis. La baza acestei generalizări trebuie să stea o gîndire sociologică dialectică și revoluționară, respectiv acel demers științific care acceptă prefacerea societăților în ansamblul laturilor lor.

Gîndirea deschizătoare de orizonturi a Partidului Comunist Român, așa cum rezultă aceasta și din documentele recentei Conferințe Naționale a partidului, evidențiază cu pregnanță o viziune dialectică și multilateral dinamică. Orînduirea socialistă, deși adusă la viață de o radicală revoluționare socială și politică a societății, privită prospectologic nu încetează însă de a se înscrie în viitor printr-o permanentă, radicală și continuă prefacere a tuturor „palierelor" existenței și conștiinței sociale, precum se remarcă în Raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la recenta Conferință Națională : „În elaborarea prognozei dezvoltării României pînă la sfîrșitul acestui secol se pornește de la necesitatea de a realiza un puter-

Rev. filoz., **19**, *8*, p. 1009–1015, București, 1972

nic avînt al forțelor de producție pe baza științei și tehnicii moderne — temelia progresului general al societății — perfecționarea continuă a relațiilor de producție și a raporturilor dintre oameni, ridicarea nivelului de trai, de cunoaștere și cultură a tuturor celor ce muncesc, adîncirea democrației socialiste, crearea condițiilor pentru participarea activă a întregului popor la conducerea țării, pentru afirmarea plenară a personalității umane, aplicarea în viață a principiilor eticii și echității socialiste, satisfacerea tot mai deplină a necesităților de viață materiale și spirituale ale întregului popor".

Prognoza dezvoltării României presupune deci luarea în considerare a unor multilaterale „mutații" tehnologice, social-productive, politice, culturale, ca și în stilul de viață al oamenilor.

Sociologia cunoașterii futurologice. „Știința despre viitor" este indubitabil străbătută de un filon ideologic. De aceea și putem vorbi astăzi despre mai multe curente și școli futurologice : o futurologie „structural-instituțională" care prevede viitorul sub forma unei dezvoltări cantitative și ameliorări „de amănunt" a societăților prezente, o futurologie critică care anticipează mutații și schimbări radicale, o futurologie „sectorială" care anticipează schimbarea (chiar radicală) a unora dintre laturile actualei societăți, în sfîrșit, în prim plan, futurologia axată pe doctrina comunismului științific și care pornește de la premisa iminenței unei societăți viitoare, comuniste.

Cunoașterea futurologică, așa cum rezultă din confruntarea doctrinelor astăzi elaborate, este deci diversificată și inevitabil divergentă. Ceea ce se explică, desigur, ca și în cazul ideologiei, prin varietatea „cadrelor sociale" care condiționează cunoașterea în domeniul staticii, dar mai cu seamă al dinamicii sociale.

Aceste „cadre sociale" sînt : tipul orînduirii social-economice ; cadrul național de dezvoltare istorică ; cadrul clasial ; anumite „cadre" instituționale acut formalizate (partid, stat etc.) ; cadrele „social-culturale" (nivelul de dezvoltare al grupurilor, tradiția culturală, idealul de viață etc.) ; cadrul „gnoseologic" al unei epoci și stări date, generator de percepții, mentalități și iluzii specifice. Este de asemenea de relevat că opțiunile politice fundamentale formulate astăzi de către diverse state condiționează acut forma și „obiectivitatea" doctrinelor futurologice propuse. Apoi, și nu de importanță minoră sînt „pozițiile" filozofice (de filozofie socială) de pe care este interpretat și reinterpretat materialul „empiric" al demersurilor futurologice. Căci, într-un fel va privi dinamica socială un adept al evoluționismului sau hegelianismului în filozofia socială și în alt fel un adept al structuralismului, funcționalismului sau al integralismului.

Ceea ce, desigur, nu exclude posibilitatea unor anumite puncte de convergență. Spre pildă, unghiul de vedere structuralist funcționalist sau cel specific teoriei generale a sistemelor este astăzi propriu adepților mai multor orientări futurologice. De asemenea, spiritul dialectic cîștigă tot mai mult teren, fapt pentru care futurologia marxistă poate angaja un dialog fertil cu unele orientări futurologice nemarxiste. Cu atît mai mult, cu cît astăzi ideea marxistă a factorului determinant în ultimă instanță este valorificată în multe dintre modelele prespectologice nemarxiste fundate logic pe premisa „variabilei condiționatorii" a forțelor de producție.

Unele anticipații științifice „parțiale" referitoare la populație, mediu ecologic, organizarea transporturilor și amenajarea teritoriului, dinamica învățămîntului ș.a. pornesc tocmai de la o asemenea variabilă.

Dar, după cum am mai spus, futurologia ambiționează descrierea globală a societății viitoare. Or, aceasta din urmă, în ansamblul ei, nu poate fi funcție a dezvoltării sectoarelor „parțiale", o simplă rezultantă evolutivă din „stadiul actual" al unui compartiment sau altul de viață socială. Dialectica ansamblului social prevede posibilitatea „saltului", „revoluției", „discontinuității", inéditului „creativității umane".

De aceea modelul societății viitoare nu poate fi conceput doar în perspectiva tendințelor de dezvoltare economică sau tehnică-industrială a diverselor tipuri de societăți din lumea contemporană.

La determinarea profilului *social* al societăților viitoare concurează maniera concretă în care diferitele paliere ale realității sociale se mișcă într-un timp care le este propriu și care poate fi alertat sau încetinit în funcție de gradul de sincronizare sau, dimpotrivă, de contratimpul în care se află vizavi de ritmul dezvoltării societății în ansamblul ei. Avem, aici, în vedere „paliere" ale realității sociale de felul organizațiilor sociale, ale atitudinilor colective, mai mult sau mai puțin efervescente, ale ideilor și valorilor colective, trama rolurilor sociale, modelele sociale ș.a. Fiecăruia dintre palierele amintite, ca și altora, de altfel, le este imanent un anumit *timp social*, de „pulsația" și de alertarea căruia depinde în bună măsură ritmul apropierii de prezent și fizionomia societății viitoare. Timpul inerent dezvoltării unui anumit „palier social" afectează nu numai durata transformării, ci și calitatea ei.

Faptul că un anumit „palier" de felul atitudinilor colective, spre pildă, poate vădi, într-un anume context social, un timp de „autoavans" sau un timp „exploziv", care eventual ar fi în decalaj față de timpul cu „pulsație neregulată" al dinamicii palierului organizațiilor tehnice ale societății — este decisiv asupra fizionomiei pe care o societate viitoare dată o poate dezvălui. Spre o atare rezultantă poate conduce și o dinamică explozivă a palierului „ideilor și valorilor colective".

Mobilizarea oamenilor pentru construirea unui viitor sau altul atîrnă în acest ultim sens și de doctrina futurologică de care masele, istorice ște active, sînt animate. De aceea natura ideologică a futurologiei are o îndoită semnificație : de disciplină ideologică și de idee care cuprinde masele.

LOGICA ENUNȚURILOR FUTUROLOGICE

În evul modern, doctrina despre viitor nu mai poate îmbrăca forma vagă a utopiei sau a filozofiei sociale. Spiritul științific al epocii reclamă ca futurologia să îmbrace vestmîntul exactității, al științei. Se pune deci problema elaborării unui „context de validare", în lumina logicii moderne a științei, pentru oricare dintre enunțurile futurologice.

Un prim demers în acest sens îl constituie însăși *analiza taxinomică*, menită să precizeze noțiunile fundamentale ale futurologiei. F. Hetman consemnează în *The Language of Forecasting* circa 400 de termeni de specialitate.

Futuroepistemologia în partea ei de conceptologie încearcă un demers logic asupra acestora, analiza logică asupra diferitelor concepte despre viitor. Demersul fiind deosebit de dificil, nu sînt de invidiat cei ce-l întreprind. În primul rînd, pentru că multe dintre aceste noţiuni au un „spaţiu de joc total", adică sînt analitice, oferind, logic vorbind, o informaţie evasinulă. Ceea ce, desigur, nu exclude (dimpotrivă chiar) posibilitatea definirii lor ca noţiuni ne-empirice. Dealtfel, într-un anume sens, întregul dicţionar al futurologiei se constituie din noţiuni ne-empirice, întrucît desemnează virtualităţi neconvertite încă, sau poate neconvertibile în realităţi aievea.

Dar fără obiect empiric nu există ştiinţă. Obiectul futurologiei este însă sui-generis : el există pentru că nu există. Într-un fel (opus) ca şi obiectul istoriei, dar cu alte implicaţii epistemologice. Dacă în cazul istoriei, dintr-o puzderie de fapte singulare — adeseori disparate şi lipsite de relevantă pregnanţă, sau evidenţă — trebuie reconstituită logica trecutului (esenţa sa), în cazul futurologiei pe temeiul sesizării unor esenţe, a unor tendinţe şi linii de convergenţă se cer construite previziuni, prospecţiuni, proiecţii, estimări cu un caracter concret-istoric.

Analiza taxinomică sus-citată de futuroepistemologie comportă deci construirea unui organon propriu al „deducţiei inductive" şi al transducţiei (după expresia lui Lefebvre).

Sub raport logic, enunţurile futurologice pot îmbrăca una din următoarele forme antinomice : pozitive-speculative, intuitive-reflexive şi empirice-conceptuale ; consider că sub raport epistemologic sînt enunţuri propriu-zise futurologice — pentru care poate fi pus în evidenţă un „context de validare" — doar cele pozitive, reflexive, conceptuale.

Dar şi în cazul acestora sînt de prevăzut anumite precauţii care să ajute la preîntîmpinarea unor „aporii". Supun discuţiei, în acest sens, necesitatea preîntîmpinării situaţiei ca :

a) respectivele propoziţii empirice sau normative să fie uneori formulate astfel încît să apară legate de aproape orice situaţie de fapt empirică sau de orice valorificare respectiv, instrucţiune de acţiune posibilă, ceea ce înseamnă că ele nu au un conţinut empiric sau unul de valorificare normativ. Ca formule „evasivide" sub raport empiric ele se prezintă logic cu un „spaţiu de joc total", iar ca formule pseudonormative, văduvite de conţinut normativ, oferă instrucţiuni vagi pentru comportamentul social-concret ;

b) enunţurile futurologice să evidenţieze un caracter „esenţialist" acut, prognoza neindicînd în acest caz comportarea aievea a lucrurilor şi a oamenilor, ci stipulînd doar un sens, o tendinţă a esenţei, şi deci :

c) sintaxa logică a unor atare propoziţii să pună în evidenţă un raport invers proporţional între cantitatea de informaţie oferită şi mărimea „spaţiului de joc". La un „spaţiu de joc total", neexcluzîndu-se nici o situaţie posibilă, cantitatea de informaţii se va dovedi nulă (cum este, spre pildă, cazul cu oracolul „dacă Cresus va trece fluviul Halys va fi nimicit un imperiu mare"). În acest fel orice prognoză greşită poate fi justificată ulterior, şi de aceea :

d) o teorie ale cărei prefaceri sînt în funcţie, în punctele principale, de mărimi nedeterminate sau lăsate intenţionat nedeterminate, cuprinde

anumite vicii ca instrument de prognoză și orice dezvoltare viitoare posibilă a lucrurilor poate fi pusă în acord cu ea, potrivit unei „strategii de imunizare" (împotriva falsificabilității).

Irefutabilitatea se obține, după cum am spus, din „extinderea spațiului de joc" sau chiar prin neindicarea niciunui punct de sprijin pentru definirea unui asemenea spațiu. Iar infailibilitatea decurge din aceea că, deși atare enunțuri nu pot fi folosite ca mijloc pentru obținerea unor prevederi certe, ele permit ca oricînd să poată fi scuzate prevederile greșite.

„Aporiile" semnalate atrag atenția, cred, asupra necesității asigurării unui „context de validare" în cazul oricăruia dintre enunțurile futurologiei, în primul rînd a celor care concretizează anticipații globale cu privire la societățile viitoare.

Logica enunțurilor de anticipație relevă însă în afara celor arătate o problematică deosebit de complexă. Se știe în acest sens că previziunea științifică, sub raport epistemologic privită, înscrie „datul" într-un universal coerent de posibile (pornind, desigur, de la cunoașterea stării prezente). Previziunea nu are însă sub raport logic alura profeției, utopiei, presupoziției sau anticipației empirice proprii simțului comun. De aceea și poate fi validată epistemologic. Căile acestei validări sînt diverse și se referă cînd la „contextul de validare" propriu științelor, în general, cînd la cel specific propriu-zis futurologiei. Supun în acest sens discuției următoarelor teze referitoare la raportul dintre logica previziunii, imanentă științei, și logica științei, imanente anticipației:

a) capacitatea teoriei științifice de a sta atît la baza explicației științifice, cît și a previziunii unor evenimente viitoare;

b) explicarea, verificarea și prognoza apar logic ca procese echivalente. Doar că explicația insistă asupra singularului, iar previziunea asupra generalului. Sau altfel spus, explicația este o retrodicție care deduce condiții antecedente în descrierea fenomenului actual, iar *predicția* deduce din condiții date un *eveniment viitor*;

c) în cazul în care condițiile marginale ale evenimentului sînt manipulabile (cazul evenimentelor sociale) în anumite limite, atunci teoria poate fi utilizată prin enunțarea unor prognoze alternative.

Prognoza științifică se leagă întotdeauna de anumite condiții reale, descriptibile în limbajul respectivei științe. Prognoza este dedusă cu ajutorul ipotezelor generale ale unei teorii din aceste condiții, ea este deci condiționată (nu ca propoziția din filozofiile sociale).

Cele de mai sus se aplică pe deplin previziunii științifice de tip ipotetic-deductiv întemeiate pe lege și pe cunoașterea cvasiexhaustivă a condițiilor. De aceea previziunea constituie un element fundamental înăuntrul științelor așa-zis exacte și naturale. Obiectele se vor comporta după cum au fost prevăzute.

Dar în acest fel sînt, oare, toate științele nomotetice, consubstanțial futurologii? Da și nu. Futurologia își poate afirma totuși autonomia sa ca sinteză a aspirațiilor prospective ale tuturor științelor.

Futurologia sintetizează astfel, în primul rînd, anticipaţiile formulate de ştiinţele sociale şi antropologice. Care este însă, situaţia în domeniul previzionării din ştiinţele sociale, respectiv al capacităţii ştiinţelor sociale de a formula teorii şi legi din care să poată fi deduse prognoze, cu caracter imediat sau de durată, cu caracter „mediu" sau „general"?

Consider că ştiinţele de sinteză, în speţă sociologia, antropologia etc., contribuie substanţial la edificarea futurologiei, prin legile de evoluţie pe care le formulează. Condiţii speciale de acţiune a legilor în viaţa social-umană determină însă un caracter specific previzionării conduitei evenimentului şi faptului social. În legătură cu această particularitate poate fi amintit, spre pildă, fenomenul „autodinamicii prognozelor sociale" (*self distroyng prophecy*) nu pe deplin cercetat încă din punctul de vedere al relevanţei lui logice-metodologice sau fenomenul „pulsaţiei neregulate" a timpului social propriu libertăţii umane.

CÎTEVA CONSIDERAŢII FINALE

1. Prognoza este o mişcare a gîndului înaintea faptei, o anticipare spirituală a materialului. Conştiinţa reflectă aci *posibilitatea*, realitatea non-existentă şi construieşte existenţa. Ştiinţa modernă e mai constructivistă decît oricînd, mai cu seamă ca demers futurologic.

2. Gîndirea socială despre prezent, o dovedeşte sociologia cunoaşterii, este profund condiţionată şi particularizată de „cadrele sociale", de statusul social al grupurilor în primul rînd. Gîndirea despre viitor — rod al aşteptării şi imaginaţiei — are însă o condiţionare puţin diferită. Izvorăşte din interesul viitor al oamenilor, din expectaţia lor, din ideea lor antientropică (sau negentropică) ca produs al conservării metafizice, care este mai eficace şi mai coerentă decît entropia „fizică". Sociologia previziunii este datoare să pună în evidenţă factorii condiţionatori de ordin ideal-cultural, spiritual-sufletesc etc. Raportarea la grup şi clasă trebuie făcută imediat şi cu circumspecţii.

3. Datorită particularităţilor ei, atitudinea futurologică se instalează la toate nivelurile de cunoaştere : la nivelul simţului comun ca anticipări cu caracter empiric (uneori preziceri, divinaţii, profeţii, produs al insatisfacţiilor de moment sau a aspiraţiilor de compensare convertite uneori datorită unor complexări, inhibări etc.) — la nivelul ideologic-artistic — ca anticipări eseistice sau speculative : la nivel ştiinţific ca prognozări mai mult sau mai puţin fundamentate. Previziunea ştiinţifică este impulsionată nu atît de stadiul *existenţei sociale* al oamenilor, cît de deschiderea spre viitor a orînduirilor sociale : în plan intelectual ea este funcţie de dominaţia unor *modele de echilibru*, oricît de paradoxal ar părea.

4. Afirmarea unei gîndiri prospective creatoare (chiar la scară de masă) confirmă insuficienţa poziţiei strict pozitiviste în ştiinţă şi viaţă.

5. Faptul că cercetarea actuală a viitorului se concentrează îndeosebi asupra prognozelor privind dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii relevă că acolo unde ştiinţa şi tehnica devin factorul hotărîtor al bazelor procesului de producţie şi al dezvoltării sociale, formarea planificată a viitorului este o necesitate absolută.

6. Utopiile din perioada primei revoluții industriale au fost toate optimiste. Unele prognoze de azi sînt pesimiste, deoarece extrapolează experiențe actuale cu întregul sistem industrial, și nu numai „experiența cu mașinile" ca în trecut.

7. Imaginea unui sistem al viitorului atîrnă atît de găsirea factorului determinant, a centrului de greutate care să structureze toate aspectele în jurul său, cît și a decalajelor în „timpii sociali" proprii unui palier sau altul al realității sociale.

SPRE O TEORIE GENERALĂ A PLANIFICĂRII

DE

HASAN OZBEKHAN

(Universitatea din Pennsylvania)

Nu se va încerca aici vreo sinteză, verificare sau evaluare completă a ipotezelor, căci aceasta ar însemna elaborarea pînă la capăt a teoriei însăşi şi ar depăşi astfel intenţia ce m-a animat în redactarea acestui raport. Această intenţie constă în a propune cîteva căi noi de abordare care ar putea sugera tipul de lucru necesar, probabil de mult timp, în materie de planificare. Trebuie reamintit, de asemenea, că intenţia mea era de a ajunge la o *teorie generală*. Aceasta va permite să organizez concluziile la care am ajuns pînă acum, grupate în jurul unui număr redus de afirmaţii despre *planificare*, *mediul înconjurător*, *scop şi plan*.

Sub aspectul cel mai general, „planificarea" poate fi definită ca un proces de decizie dirijată către viitor. Trăsătura fundamentală a acestui proces este caracterul său conştient şi raţional.

El constă în a acţiona asupra unui obiect oarecare, definit drept *mediu înconjurător*. O astfel de acţiune e întreprinsă cu *scopul* de a opera transformări în mediul înconjurător.

Ca atare, se poate spune că planificarea cuprinde :

(*1*) perceperea *mediului înconjurător* ; (*2*) definirea *scopului*, *a transformărilor dorite* să fie efectuate ; (*3*) conceperea *actelor* prin care mediul va fi transformat.

„Mediul înconjurător" este un ecosistem dinamic şi complex, ale cărui caracteristici temporale şi spaţiale sînt importante pentru planificare. Fiecare moment dat în acest ecosistem reprezintă o situaţie, anume o conjunctură specifică de evenimente, avînd o configuraţie specifică şi o dinamică particulară. Numai acţionînd asupra unor asemenea situaţii se obţine transformarea mediului înconjurător.

Raportul reprezintă concluziile lucrării *Toward a General Theory of Planning*.

Rev. filoz. **19**, *8*, p. 1017–1020, Bucureşti, 1972

„Scopul" este definit ca intenţie inerentă a acţiunii de planificare şi care-i imprimă acesteia o direcţie. În planificare, principalul scop al acţiunii este de a crea o transformare controlată a mediului înconjurător. Dacă o astfel de transformare este voită, aceasta înseamnă că, dacă nu se introduc activităţi organizatorice de un ordin superior, situaţiile complexe şi dinamice tind către dezorganizare crescîndă (instabilitate ecologică).

Astfel, scopul urmărit prin acţiunile ce afectează (influenţează) această situaţie prin intermediul planificării este, fie de a rezolva probleme proprii situaţiei sau de a o îmbunătăţi pe aceasta, fie de a introduce în mediul înconjurător un control şi un ritm general, menit să facă preponderent un progres organizat.

Perceperea unei situaţii problematice, adică a unei situaţii ce trebuie rezolvată, sau perfecţionată, sau ameliorată este în funcţie de un sistem de valori date, căci numai în raport ce acesta se pot formula judecăţi asupra naturii situaţiei. Valorile sînt angajări majore ale societăţii sau preferinţele care funcţionează ca motive pentru individ. Dacă o situaţie este considerată problematică, aceasta înseamnă că există o discordanţă între situaţia respectivă şi sistemul de valori.

Dacă planificarea este considerată drept mijloc de rezolvare a problemelor, atunci acţiunea va consta în provocarea unor transformări ale mediului înconjurător fără a atinge sistemul de valori, în vederea realizării unei stări de armonie între ele. Dacă se constată un continu progres în întregul mediu înconjurător, atunci spre a-l armoniza devin necesare transformări în sistemul de valori la fel ca şi în mediul înconjurător. Se efectuează o transformare în sistemul de valori dacă se stabilesc noi norme în lumina cărora valorile pot dobîndi semnificaţii noi.

Redefinirea normelor sau inventarea de noi norme face parte din activitatea de planificare.

„Planul" desemnează conceperea acţiunii integratoare, ierarhic organizată, în care deciziile sînt ordonate în mod funcţional.

Există trei nivele de relaţii funcţionale între plan şi mediul înconjurător :

(*a*) funcţiile de politică * generală, duc la planificare normativă şi sînt orientate către cercetarea, sau stabilirea unor noi norme care vor ajuta la definirea unor valori mai potrivite mediului, devenit problematic. Altfel spus, planificarea normativă intervine atunci cînd scopul acţiunii de planificare este de a schimba sistemul de valori spre a-l pune în armonie intenţionată cu mediul înconjurător. Enunţurile planificării normative rezultă din valori şi se definesc afirmînd ceea ce „trebuie" să fie făcut.

(*b*) funcţiile de fixare a scopurilor duc la planuri strategice în care diferitele feluri alternative de a atinge obiectivele planului normativ se limitează *aa* la scopuri ce pot fi atinse în cadrul cîmpului posibililor şi *bb* ţinînd seama de afectarea optimală a resurselor disponibile.

(*c*) fracţiunile ** administrative ce duc la planificarea operaţională în care strategiile ce vor fi puse în acţiune sînt ordonate în funcţie de priorităţi, termene etc., dictate de situaţie. Planificarea operaţională este acea

*Politică, în sensul de funcţie de conducere.
**Orice unitate administrativă subalternă.

parte a edificiului planificării în virtutea căreia nu se operează în mediul înconjurător decît transformări ce urmăresc să rezolve o problemă (în alţi termeni, planificarea operaţională nu se întreabă cu privire la valorile de bază).

★

Într-o lucrare mai nouă, *Planning and Human Action* (*Planificare şi acţiune umană*) publicată în volumul editat de P. A. Weiss, *Hierarchically Organized Systems In Theory and Practice* (Hafner Publ. Co. Inc., Nev York 1971), H. Ozbekhan a dus mai departe şi a precizat cercetările sale în această direcţie.

Vom reda şi concluziile acestui studiu (*op. cit.*, p. 215—218) :

1. PLANIFICARE ŞI ACŢIUNE UMANĂ

1.1. Planificarea este o structură de decizie multifază care stă la baza oricărei acţiuni umane raţionale.

1.2. Funcţia planificării este să integreze acţiunea umană în termenii unor valori date (scopuri) şi a unei anumite perceperi a realităţii.

1.3. O altă funcţie a planificării este de a îndrepta acţiunea umană spre atingerea unor ţeluri prevăzute, preferate pe termen scurt, precum şi spre obiective prevăzute, prezente pe termen lung, ambele fiind rezultate ale acţiunii.

1.4. O altă funcţie a planificării mai este şi aceea de a reprezenta ţeluri în raport cu obiective, şi obiective în raport cu consecinţe.

1.5. Ca atare, planificarea este un sistem de decizie care integrează astfel acţiunea umană, încît consecinţele (urmările) considerate a fi bune definesc obiectivele dorite şi ţelurile preferate.

2. PLANIFICARE ŞI MEDIU

2.1. Prin intermediul planificării, omul acţionează întotdeauna asupra unui anumit obiect extrinsec în raport cu sistemul de acţiune şi prin aceasta creează un eveniment care transformă contextul său de realitate, adică mediul său.

2.2. Prin urmare, planificarea este un sistem de decizie pe care se bazează acţiunea raţională, ea defineşte scopul acţiunii.

2.3. Scopul acţiunii planificate este de a efectua transformări în mediu astfel, încît acţiunea să aibă drept consecinţe pe termen lung transformări favorabile pentru om — adică transformări pe care, în raport cu valorile sale, omul le consideră dezirabile şi preferabile.

2.4. Acele transformări sînt dezirabile şi preferabile care sporesc ordinea în mediu şi diminuează dezordinea.

2.5. Spre a spori ordinea înăuntrul mediului, omul trebuie să-l controleze, organizînd evenimente care constituie situaţia pe care omul o percepe drept ambianţă a sa.

2.6. În epoca noastră, astfel de evenimente sînt, în mod precumpănitor, mai degrabă artificiale decît „naturale'' — prin urmare, planifi-

carea este orientată în principal spre controlul şi organizarea raţională a evenimentelor provocate de om.

2.7. Evenimentele provocate de om se datoresc planurilor şi acţiunilor individuale.

2.8. Ca atare, planificarea trebuie privită acum ca o organizare de nivel superior şi ca integrare a acţiunilor individuale planificate.

2.9. Aceasta nu trebuie să însemne creşterea controlului asupra indivizilor, ci a controlului asupra varietăţii perturbaţiilor pe care acţiunea individuală le creează în cadrul ansamblului sistemului situaţional.

2.10. Planificarea trebuie de aceea să determine ce sînt aceste perturbări şi să reducă varietatea lor.

2.11. Spre a realiza acest lucru, planificarea trebuie să pornească de la o concepţie nouă despre „ordine".

3. PLANIFICAREA CA SISTEM DE ACŢIUNE

3.1. O nouă concepţie asupra ordinii pretinde ca planificarea să fie înţeleasă drept *sistem creator al acţiunii umane.*

3.2. Un sistem creator al acţiunii umane este un sistem care controlează procese în care informaţia necesară omului pentru a acţiona în prezent este cuprinsă mai de grabă în consecinţele pe termen lung ale acţiunii, decît în rezultatele cunoscute pe termen scurt.

3.3. O astfel de concepţie nouă asupra planificării nu stabileşte în primul rînd ţeluri ca atare (rezultate imediate preferate), impuse, de obicei, prin mijloace disponibile (realizabilitate), ci scopuri.

3.4. Scopurile nu pot fi cunoscute prin referire la fapte; ele pot fi cunoscute numai prin referire la valori.

3.5. Dacă acţiunea umană creativă este întreprinsă în concordanţă, cu valori acceptate, perturbările situaţiei în general (mediul) diminuează, căci coordonarea acţiunilor individuale se poate înfăptui fără restrîngerea arbitrară a libertăţii individuale şi fără a transforma sistemul în ceva rigid.

3.6. Valorile, adică ceea ce defineşte „binele", „dezirabilul" şi „preferatul", nu sînt statice; ele se transformă, deci se transformă şi situaţia ca urmare a acţiunii umane.

3.7. Planificarea, aşadar, trebuie concepută ca un sistem care are un nivel „normativ", interpretează valorile în lumina situaţiei şi defineşte o bază generală a valorilor. De la acest nivel normativ supraordonat trebuie să fie determinate celelalte nivele ale sistemului de planificare, — cel strategic şi cel operaţional un astfel de sistem este de natură ierarhică. El este un sistem ierarhic de acţiune umană.

ANTICIPAREA, PREVIZIUNEA, PLANIFICAREA CA FUNCȚII SPECIFICE

DE

HERBERT STACHOWIAK

(Berlin-Vest)

Gîndirea umană nu este o funcție autonomă, ci o componentă integratoare a transformării active a lumii în care trăiește omul în concordanță cu anumite scopuri[1]. Omul este singura ființă ce depășește treapta condițiilor de viață legate exclusiv de „aici și acum", anticipînd în gîndire transformarea activă a realității, sub controlul instanțelor cunoașterii științifice. Capacitatea de a anticipa reprezintă efectuarea mintală, internalizată (*verinnerlichtes*) a unor acțiuni despre care se poate admite că influențează constelații viitoare posibile ale lumii înconjurătoare[2].

Gîndirea operațională, în spiritul lui J. Piaget, se distinge prin funcția previzională. Se deosebesc de obicei, două feluri de previziuni referitoare la lumea exterioară omului : unele se referă la mesaje ce se așteaptă din lumea externă *neinfluențată de om*, percepută pasiv, altele provin din lumea externă *transformată de om* prin activitate proprie. Prima formă a previziunii[3] are o semnificație relativ scăzută pentru problematica proprie a condiției umane ; cea de-a doua are o semnificație în esență mai importantă pentru stăpînirea condițiilor de existență. Gîndirea operațională se bazează tocmai pe previziuni în care se au în vedere efectele acțiunilor proprii asupra lumii externe, îndreptate în direcția unor scopuri. Aceasta constă în manipularea finalizată a modelelor interne ale lumii externe[4]. Mai exact, este vorba despre stabilirea unui „spațiu

[1] A se vedea lucrarea noastră, *Denken und Erkennen im Kybernetischen Modell*, ed. II, Springer Verlag, Wien — New York, 1969.

[2] Sub acest raport, *funcția previzională* este o caracteristică esențială a modelelor interne elaborate de om cu privire la mediul său înconjurător ; vezi, *op. cit.*, p. 44 și urm.

[3] Sub unghiul de vedere al teoriei matematice a informației, funcția previzională este interpretată de S. Goldman, *Information Theory*, 2nd Ed., New York — London, 1954.

[4] „Modele interne", în sensul dat expresiei de K. Steinbuch.

posibil de modele ale lumii externe cu finalitate echivalentă"[5] (urmărind același scop), de alegerea (selecționarea) modelului optimal al lumii externe, de programul optimal al realizării unor acțiuni.

În acest context, vom căuta să lămurim unele aspecte teoretice și metodologice ale planificării. Planificarea este anticiparea mintală a unor acțiuni viitoare.

Anticipările, previziunile pot fi de trei feluri :

— *previziuni teoretice*, care se referă la transformări viitoare ale subiectului ce efectuează planificarea, dar se realizează *fără* participarea finalizată prin procesul de planificare a acestuia ;

— *previziuni operaționale*, care, dimpotrivă, prognozează transformări viitoare ale subiectului ce efectuează planificarea, condiționat, în esență, tocmai de operațiile finalizate și planificate ale acestuia ;

— *previziuni prospective*, care includ, pe lîngă caracteristicile specificate mai sus, și formularea explicită a gradului în care se îndeplinesc scopurile prognosticate și se satisfac cerințele ce stau la baza motivării activității de planificare.

Primul tip de previziune este propriu științelor experimentale și exclude sau face abstracție de subiectul uman.

Al doilea are un sens mai accentuat instrumental, în timp ce al treilea reprezintă, de fapt, previziunea relevantă pentru semnificațiile umane ale activității viitoare.

Cîteva concepte de bază[6]. Planificarea se referă, cum am văzut, la acțiuni viitoare. Indivizii umani (sau grupurile de indivizi, atunci cînd îndeplinesc anumite condiții comunicative și operaționale) sînt în stare să acționeze, adică să transforme activ mediul lor înconjurător. Astfel de indivizi sau grupe se numesc „subiecte ale acțiunii".

Fiecărui subiect al acțiunii i se asociază un „obiect al acțiunii" ce reprezintă un domeniu parțial al mediului său, raportat la un plan. Un subiect al acțiunii se poate include pe sine însuși în planificarea pe care o efectuează ; în acest caz, avem de-a face cu o autoplanificare.

A planifica înseamnă a îndeplini următoarele sarcini : **A**) a determina anumite *scopuri de acțiune* ale subiectului (planificarea scopurilor) ; **B**) a plănui *acțiuni* în vederea atingerii scopurilor, adică a elabora anticipări ale unor acțiuni de regulă, alternative prin care subiectul își poate atinge scopurile acțiunilor sale (planificarea de acțiuni).

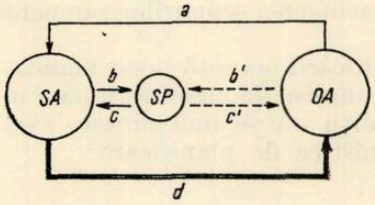
În studiul sistemului de planificare se cer introduse anumite distincții.

Obiectul acțiunii este identic cu obiectul planificării, adică este identic domeniului din cadrul mediului în care este inclus subiectul acțiunii. Dimpotrivă, există situații de concurență și antagonism în care subiectul acțiunii nu reprezintă în același timp și subiectul planificării. Spre a învedera această situație din urmă, dealtfel cea mai importantă

[5] „Finalitate echivalentă", în sensul lui L. von Bertalanffy.

[6] A se vedea lucrarea noastră, *Grundriss einer Planungstheorie*, în *Kommunikation*, VI *1*, (1970).

pentru a stabili relevanța planificării pentru destinul indivizilor și grupelor, am propus, mai de mult, următoarea *schiță a structurii sistemului de planificare*[7].



SA desemnează „subiectul acțiunii", *SP* „subiectul planificator", iar *OA* „obiectul acțiunii și al planificării". Acestea formează subsisteme ale sistemului de planificare. Săgețile redau în parte fluxul de informație, în parte pe cel de informație si energie între aceste subsisteme.

Subiectul acțiunii receptează (prin *a*) de la obiectul său (o parte a mediului la care se raportează planificarea) intrări de informație, pe care le prelucrează în reprezentări de scopuri privind transformarea vizată a mediului său. Reprezentările de scopuri depind, în ultima instanță, de motivele subiectului acțiunii, de trebuințele sale vitale, de cerințele sale.

Împreună cu informația despre scopuri (dependente de motive), subiectul acțiunii transmite (prin *b*) subiectului planificării (*SP*) informație despre mediu receptată și evaluată după anumite criterii. Acesta poate obține însă informație și direct din domeniul obiectului său (prin *b'*).

Toate intrările sale sînt prelucrate de *SP* în planuri de scopuri și acțiuni.

Rezultatele planificării se transmit (prin *c*) subiectului acțiunii. Acestea constituie, de obicei, în raport cu planurile de acțiune, posibilități alternative. Subiectul acțiunii alege una din aceste alternative, aceea care duce la realizarea planului.

Mediul transformat în conformitate cu planul oferă subiectului acțiunii intrări de control (iarăși prin *a*), intrări pe care acesta le transmite subiectului planificării (care și în acest caz, după cum s-a arătat mai sus, poate obține informații directe privitoare la mediu).

Subiectul acțiunii și subiectul planificării evaluează, apoi, dacă scopurile propuse au fost sau nu atinse, respectiv, dacă motivele subiectului acțiunii au fost îndeplinite prin realizarea planului.

Este evident că în acest sens planificarea este un proces de reglare, iar sistemul de planificare un sistem de reglare.

Problematica socială a planificării constă în relația dintre *SA*, *SP* și *OA*. Pentru planificare socială, între acești trei factori pot exista următoarele *condiții de cooperare*:

[7] A se vedea lucr. cit., p. 2.

1) subiectul acțiunii constituie o reprezentare adecvată din punct de vedere social-axiologic al obiectului acțiunii (cel care este planificat a dat mandat celui care planifică);

2) subiectul acțiunii găsește (vede) în activitatea subiectului planificării mijlocul pentru atingerea scopurilor sau pentru îndeplinirea motivelor sale;

3) subiectul planificării acceptă acest mandat și împreună cu acesta și axiomatica valorilor admise de membrii umani ai domeniului planificat.

Dacă aceste condiții nu se îndeplinesc, avem de-a face cu forme necooperative, antagonistice de planificare.

COMUNICĂRI

OMUL COMUNIST CA PERSONALITATE MORALĂ

DE

NICULAE BELLU

„Am mai arătat apoi că proprietatea privată poate fi desființată numai *cu condiția* unei dezvoltări omnilaterale a indivizilor..." (Marx) [1].

„... Trebuie să tratăm problema rolului și a poziției comunistului în societate..." (Nicolae Ceaușescu) [2].

I

Conceptul personalității morale, puțin și indistinct elaborat fie și în literatura de specialitate, se înscrie printre ipotezele de lucru originale ale filozofiei critice. Încă înainte de Hegel, care va fi spus că „adevărata ființă a omului este mai degrabă *fapta sa*" [3], căci în ea individualitatea este reală, Kant distingea și diferența între faptele omului conturarea unei direcții noi, distinctă de existența sa pur empirică (pragmatică) și caracterizată prin tendința de a pune în lumină sensul însuși al ființării omului ca cel mai înalt și mai nobil dintre făptuirile umane posibile. Ideea lui Marx, preluată de la Feuerbach, că ființa supremă pentru om este omul însuși, își află antecedentele sale încă în această ipoteză.

Evident, la timpul ei ipoteza lui Kant apărea de domeniul iluzoriu al utopiei. Cine avea timp pentu „omul ca scop în sine însuși", cînd dimpotrivă abia transformarea omului într-un simplu mijloc, respectiv într-un sclav salariat, se anunța a fi *forța motrică* a noului dinamism istoric și secretul ascuns al vigurozității sale. Totuși, Kant surprinde — dincolo de scopurile

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 459 (subl. ns.).

[2] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, 9 iulie 1971, București, Edit. politică, p. 47.

[3] Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 182.

nemijlocit vizate ale oamenilor — o nouă problematică şi o nouă forţă motrică în curs de constituire : omul ca scop ; şi descifrează, din această perspectivă, o nouă semnificaţie pe cale să se instituie, a moralei însăşi, şi anume propria ei reconstrucţie în lumina acestui scop, singurul demn de aspiraţia maturizată a omului ca atare.

Moralitatea devine, astfel, încă la Kant, agentul activ al acestei reconstrucţii şi transfigurări. Sub impulsul propriei sale nevoi morale, omul urmează să se ridice astfel la înţelegerea şi energia volitivă a propriei sale regenerări. E o unilateralitate aici, Kant renunţă să caute mai departe izvoarele primare ale acestei energii. Epoca însăşi le ascundea adînc în intervertirea propriilor ei contradicţii. Dar Kant simte şi receptează, cu intuiţia geniului său, adierea schimbărilor pe cale să se maturizeze şi descoperă, în înceata mişcare a timpului, pulsul accelerat al moralei şi energia potenţială a impulsului ei. El constată, astfel, analitic, că morala nu este pasivă prin natura ei, nu este ceea ce s-ar putea numi o reflectare a existenţei, ci, mai curînd, un fenomen al efervescenţei posibile, aparţinînd raţiunii practice. Încît, după Kant, gîndirea (raţiune teoretică) urmează să-i dezvăluie moralei (raţiune practică) ceea ce poate ea să facă, punînd-o în situaţia de a fi conştientă de forţa ei. E unilateral Kant, dar nu în sfera receptării acestor indicaţii noi, ale realului. El ştie, din istorie, cît de irezistibilă în forţa ei este o puternică convingere activată de o mare şi autentică însufleţire. Marx însuşi va spune, după o jumătate de secol, că ideile în măsura în care cuprind masele — devin o adevărată forţă materială. Kant descifrează (tocmai în spiritul unei asemenea conlucrări active între ideal şi real între „ceea ce este" şi „ceea ce trebuie să fie") semnificaţia datoriei morale. De aici derivînd, el schiţează însuşi sensul fiinţării umane ca definindu-se prin ceea ce omul tinde cu necesitate să fie în raport cu condiţiile propriei sale existenţe. Nu este prea mult să se constate această surprinzătoare intuiţie kantiană. Căci, iată ce răspunde Kant la întrebarea : ce este, ca atare, datoria ? „Nu poate fi nimic mai puţin decît ceea ce înalţă pe om deasupra lui însuşi ca parte a lumii sensibile, aceea ce-l leagă de o ordine a lucrurilor .... care guvernează în acelaşi timp întreaga lume sensibilă şi, împreună cu ea, existenţa empiric determinabilă a omului în timp şi întregul tuturor scopurilor (care singur este adecvat unor astfel de legi practice necondiţionate, ca legea morală)"[4]. Ridicarea omului vizează, pe temeiul dominării lumii empirice şi a scopurilor pragmatice, cîmpul idealului uman, care urmează să-şi ia sub controlul său „existenţa empiric determinabilă în timp", deci viaţa reală a omului. Astfel, apare ca o datorie ca şi acest „întreg" al tuturor scopurilor, care este tocmai omul înţeles ca totalitate, înţeles ca însumînd într-o expresie sintetică produsul cel mai înalt al practicii şi al raţiunii practice, din care se instituie datoria sa morală să se plaseze necondiţionat la acest nivel, cel mai înalt al fiinţării sale. Această recunoaştere globală de sine şi preţuire de sine a omului este tocmai demnitatea sa. Ceea ce, în vederea lui Kant, desemnează *personalitatea*. De unde rezultă datoria omului de a fi o personalitate.

Personalitatea apare drept conceptul integral al moralităţii, fapt care îngăduie o reinterpretare a întregii etici prin prisma acestui concept. Personalitata este „omul nou" al epocii şi sensul întreg al moralei este de

[4] Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, p. 176,

a-l face pe om apt să fie, să devină o personalitate. Personalitatea este actul care autentifică acest stadiu atins, cînd omul se manifestă în ceea ce întreprinde ca fiind conştient de ceea ce este şi de ceea ce poate fi, conştient de ceea ce trebuie să fie. Datoria morală a fiecăruia este de a fi, de a face din sine o personalitate. Omul nu este o oaie în turma Domnului, ci propriul său creator şi stăpîn.

Este pus, în termenii teoriei acest nou sens, evident revoluţionar, pe care tocmai tindea să-l capete moralitatea. Stau faţă în faţă două lumi: prima, cea veche, vedea în moralitate — sfinţenie, pretinsă posesiune deplină a perfecţiunii, modelul omului este al supunerii şi al umilinţei; a doua, cea care era tocmai pe cale să-şi contureze propria ei fizionomie, îi atribuie moralităţii puterea (şi sarcina) de a modela (corespunzător cu direcţia de avansare a istoriei) omul noii epoci, în absenţa căruia noua epocă însăşi întîrzie în constituirea şi dezvoltarea ei. La antipodul supunerii şi conformismului este pusă alternativa personalităţii vii, cutezînd să înfrunte inerţia trecutului şi să dea curs noilor tendinţe şi nevoi. Se exprimă astfel facultatea omului de a se manifesta ca fiinţă morală, independent şi liber de mecanismul întregii naturi, dar totodată ca fiind „puterea unei fiinţe care este supusă unor legi speciale, anume unor legi pure practice (nu în sens pragmatic — subl. ns., *N. B.*) date de propria-i raţiune..." [5]. Aici nu este vorba de personalităţi excepţionale, ocupînd poziţii şi asumîndu-şi responsabilităţi de prim plan în treburile publice, ci de omul oarecare, exprimînd etosul epocii şi dezvoltîndu-l prin originalitatea vieţii sale practice nemijlocite. Şi atunci — conchide Kant — nu e de mirare că omul trebuie să privească cu veneraţie propria sa fiinţă în lumina acestei *a doua şi cea mai înaltă menire a lui*, respectiv aceea de a fi o personalitate (morală), iar legile acestei meniri cu cel mai înalt respect (*loc. cit*).

Personalitatea morală este definită astfel din perspectiva efortului uman, de astădată conştient, de a se ridica pe sine la un nivel apropiat de „ceea ce trebuie să fie"; de a lucra în direcţia celor „ce trebuie să se întîmple" şi ca fiind datoria sa morală de a se angaja la această lucrare recunoscută de sine însuşi. Este astfel o datorie morală a fiecăruia de a face din sine însuşi o personalitate, întrucît numai tinzînd fiecare să devină o personalitate se înplineşte *interesul general*, acela de a lucra în direcţia celor care „trebuie să se întîmple" şi se împlineşte în acelaşi timp interesul fiecăruia, acela de a se realiza pe sine însuşi ca om.

Evident, în istorie, ceea ce vrea şi urmăreşte subiectul se realizează numai arareori, excepţie făcînd epocile de răsturnări şi înnoiri radicale, cînd este posibilă o creştere a gradului de coincidenţă dintre năzuinţa subiectivă şi tendinţele obiective maturizate, care îşi fac loc şi se impun prin lanţul întîmplărilor. Dar, acţiunea înnoitoare şi tenace, creatoare de istorie, a oamenilor care se depăşesc pe ei înşişi, manifestîndu-se ca personalităţi, se distinge tocmai prin felul în care izbutesc să controleze, prin acţiunea lor, jocul, altfel haotic, al întîmplării. Sînt oameni care îşi înţeleg timpul lor şi totodată înţeleg rolul subiectului (propriul lor rol) în acel timp, posedînd tăria morală (cugetul moral în luptă) necesară pentru desprinderea din inerţie şi angajarea reală, de lungă durată pe calea abia de ei bătătorită, deci de ei inovată, a istoriei.

[5] *Ibidem*, p. 176.

Şi astfel Kant, ca teoretician al revoluţiei franceze, întrevede în conceptul personalităţii morale apariţia necesară a epocii în care oamenii pot să se ridice la îndeletnicirea de a-şi face singuri istoria, încetînd să fie simpli agenţi pasivi şi inconştienţi în lanţul determinismului cauzal. Ideea lui Engels că marele filozof este un „precursor al ideilor comunismului" îşi găseşte astfel o deplină confirmare, dacă n-ar fi să amintim aici decît teza lui Marx că revoluţia nu poate fi decît opera clasei muncitoare însăşi, a indivizilor care o constituie, realitatea ei fiind astfel în funcţie de conştiinţa de sine şi angajarea responsabilă a celor *care şi înţeleg, şi vor, şi pot* să o înfăptuiască.

II

Dar, dacă personalitatea morală este conceptul acestei desprinderi din inerţia trecutului şi al angajării pe drumul nebătătorit al reconstrucţiei umanului însuşi, în spiritul mişcării deschise de la prezent („ceea ce este") la viitor („ceea ce trebuie să fie"), se instituie cu aceasta problema dificilă a diferenţei dintre înţelesul conceptului de *personalitate* şi înţelesul aceluia de *personalitate morală*.

Literatura problemei nu introduce o asemenea diferenţă, dar această omisiune aparţine — pe cît se pare — mai curînd vechiului model de personalitate, de tip pragmatic, omul eficienţei, pentru care scopul scuză mijloacele, decît unei scăpări oarecare şi nesemnificative din partea teoriei.

În viziunea pragmatică, ceva este „bun" şi în acest sens acel ceva este „moral", dacă este un mijloc eficient pentru un scop. Dar tocmai în virtutea acestei logici pragmatice, omul însuşi este transformat în mijloc şi întreaga istorie a civilizaţiei este martora acestei continue inversiuni şi dezumanizări, care exprimă perpetuarea exploatării omului şi denaturarea simultană a propriei sale fizionomii spirituale. Dar prin aceasta scopul însuşi pare a se fi alterat pe parcurs. El nu mai este omul bogat, ci bogăţia, care îl copleşeşte şi îl dezumanizează. Nu mai este omul puternic, ci puterea care îl înrobeşte şi-l înstrăinează. Personalitatea morală apare, astfel, ca conceptul necesar în măsură să prefigureze o alternativă. Dacă comunismul, cum scrie Marx, „ca suprimare a proprietăţii private, înseamnă revendicarea adevăratei vieţi omeneşti ca proprietate inalienabilă a omului" adică „instaurarea umanismului practic. . ."[6], atunci personalitatea morală se defineşte, ca expresie istoricește determinată să devină forţa motrice subiectivă şi necesară a acestui proiect, făcînd din perspectiva morală a fiinţării personalităţii garanţia naturii sale umaniste moderne, respectiv în spiritul socialismului şi al comunismului, nu al eficienţei oarbe, al cupidităţii, al carierismului şi al puterii nemăsurate.

Problema, în timpul nostru, devine de ordinul fundamentelor epocii socialismului, şi în acest spirit poate fi înţeleasă plenar teza potrivit căreia „trebuie să tratăm problema rolului şi a poziţiei comunistului în societate". Căci, evident, socialismul atrage la participare individul, altădată redus la o viaţă vegetativă, şi nu se poate dezvolta în ritmul propriilor sale posibilităţi decît pe temeiul activităţii originale a indivizilor care se reali-

[6] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 622.

zează ca personalități. Ritmul de expansiune a personalității exprimă de aceea vitalitatea noii orînduiri, devenind totodată condiția sa. Nu este indiferent, însă, care este natura acestei personalități, ce anume vizează ea? Căci, dacă — cum spune Marx — proprietatea privată nu poate fi desființată decît cu condiția unei dezvoltări omnilaterale a indivizilor, tocmai dezvoltarea lor omnilaterală — exprimată în principiul moral: omul să fie întotdeauna scop, niciodată mijloc — devine activitatea fundamentală în măsură să corespundă tezei lui Marx, potrivit căreia numai indivizii care se dezvoltă omnilateral pot să-și însușească, adică să le „transforme într-o manifestare liberă a vieții lor"[7] noile forme de relații și forțele de producție în expansiunea lor.

Aici omul pune propria sa umanitate ca scop și nu este posibilă nici o confuzie asupra acestui punct, fără ca — în decursul timpului — socialismul ca atare să nu fie afectat. Căci adevăratul sens al avuției sociale în condițiile lichidării proprietății private este tocmai omul, omul ca scop, omul în vederea căruia se fac toate celelalte și în raport de care toate celelalte nu sînt decît exclusiv niște simple mijloace. „În realitate — scrie Marx — dacă înlăturăm forma îngustă burgheză, ce altceva este avuția decît universalitatea trebuințelor, a aptitudinilor, a mijloacelor de consum, a forțelor de producție etc. ale indivizilor, care a fost creată de schimbul universal? Ce altceva este avuția decît deplina dezvoltare a dominației omului asupra forțelor naturii, adică atît asupra forțelor naturii propriu-zise, cît și asupra forțelor propriei sale naturi? Ce altceva este avuția decît o manifestare absolută a talentelor creatoare ale omului, fără nici un fel de alte premise în afară de dezvoltarea istorică anterioară, care face din această unitate a dezvoltării un scop în sine, ce altceva decît dezvoltarea tuturor forțelor umane ca atare, independent de orice scară de valori *prestabilită*? Aici omul nu se reproduce într-o singură direcție determinată, ci se produce în totalitatea sa; el nu caută să rămînă ceva ce a fost definitiv stabilit, ci se află în mișcarea absolută a procesului de devenire"[8].

Într-un cuvînt, „dacă înlăturăm forma îngustă burgheză", ce altceva este avuția decît omul însuși ajuns pe acea treaptă a dezvoltării sale, încît poate gîndi și aspira nemijlocit la o existență plenară care să fie a sa și să răspundă totodată interesului general? Dar, prin această ridicare istorică a omului la valoarea propriei sale recunoașteri ca *principiul „avuției"* și totodată ca *scopul ei cel mai înalt*, socialismul angajează omul însuși, ca factor lucid, la lucrarea asupra propriei sale reconstrucții interioare și îl confruntă tocmai în acest plan cu semnificația reală și adîncă a răspunderilor asumate în sensul acestei reconstrucții. *Hic Rhodos*... cum ar fi spus Marx. Nu poate fi ocolit acest punct. Orice încercare de eludare sau amînare *sine die* se plătește greu și se răzbună radical. Istoria însăși pune, astfel, socialismul la încercarea puterilor sale. E ca o provocare a trecutului pe care socialismul este constrîns s-o accepte, dacă nu vrea să dea înapoi. Înfruntarea este lentă, de adînc, dar nu mai puțin dură și nu mai puțin fățișă. Cum scria Marx într-o scrisoare către Kugelmann: „...burghezul este obișnuit să considere ca «realitate» interesul

[7] Ibid., *Opere*, vol. 3, p. 459.

[8] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, București, Edit. politică, 1972, p. 437.

care se află chiar înaintea nasului lui... în timp ce clasa muncitoare trebuie, prin natura lucrurilor, să fie cinstit «revoluționară»" [9].

Această cerință morală este de ordinul obiectivității și își află confirmarea ei în practica socialismului; în concepția lui Marx economia politică nu face decît să exprime în felul ei legile moralei, iar socialismul este în măsură să știe, din propria sa experiență, că mecanismul legilor sale implică „promovarea spiritului revoluționar" și „relațiile specifice societății socialiste" [10], ca pe o condiție fundamentală a propriei sale existențe și propășiri. Morala nu este exterioară faptului istoric, și aceasta cu atît mai mult, cu cît gradul de libertate și rolul opțiunii își lărgesc cîmpul de manifestare. Dintr-o asemenea perspectivă, tezele cuprinse în „*Proiectul de norme*" elaborat de Conferința Națională a P.C.R. (iulie 1972) sînt menite să contribuie la deschiderea unui nou cîmp activ al dezbaterilor teoretice marxiste, îndelung neglijat în literatura de specialitate, aducînd în centrul atenției, într-o viziune nouă și pregnant reliefată, modul de a fi și de a se înțelege pe sine al comunistului ca personalitate morală. Cînd Marx punea în lumină contradicția de neîmpăcat dintre 1. burghezul obișnuit să considere ca realitate interesul care se află chiar înaintea nasului său, iar de aici tîrguiala, compromisul, oportunismul ca principii ale existenței sale, și 2. faptul că clasa muncitoare *trebuie*, prin natura lucrurilor, să fie „cinstit revoluționară", el prefigura de fapt această lege de fundament a societății pe care o prevedea și preconiza, formulată la pct. 19 al *Proiectului de norme*: „Toți comuniștii trebuie să lupte pentru promovarea spiritului revoluționar în întreaga noastră viață socială...". Teza este reluată la pct. 21: Comuniștii trebuie să militeze pentru promovarea în întreaga viață socială a relațiilor „specifice societății socialiste" [11]. Întreaga problemă constă în desprinderea intransigentă de modul de viață aparținînd trecutului, întemeiat pe „lupta pentru existența individuală" (Engels) și climatul de concurență corespunzător [12]. „Lupta pentru existența individuală" este legea de junglă a ființării non-specifice a omului, ceea ce l-a îndreptățit pe Engels să arate că abia prin depășirea ei (cînd ia sfîrșit acest „război al tuturor împotriva tuturor" — Hobbes) „omul se desparte într-un anumit sens de regnul animal și trece... la condiții de existență cu adevărat omenești". Ceea ce înseamnă că „viața socială a oamenilor, care pînă acum li se opunea, ca ceva impus de natură și istorie, devine acum un act liber al lor" [13].

Toate aceste momente se întrepătrund și dau înțeles concret acestei teze: viața socială a oamenilor devine acum un act liber al lor. *Actul liber* este expresia spiritului revoluționar, act deliberat și cutezător, neinerțial, nerutinar și neconservator, liber de ceea ce este perimat și poate frîna mersul înainte al societății (pct. 19). *Actul liber* dă expresie relațiilor specifice societății socialiste de colaborare și într-ajutorare în muncă' de solidaritate (anti-concurențiale), stimă și respect reciproc (pct. 21). *Actul liber* este desprinderea de individualismul mic-burghez, refuzul

[9] K. Marx, *Scrisori către Kugelmann*, Ed. P.C.R., 1947, p. 23.

[10] Scînteia, 23 iulie 1972, *Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, p. 7.

[11] Loc. cit.

[12] Fr. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, E.P., 1964, p. 233.

[13] Loc citat.

concepţiilor de viaţă burgheze, care se disting prin punerea în primul plan a intereselor imediate şi înguste şi se împacă cu înşelătoria, mita, specula, abuzul de putere, traficul de influenţă, favoritismul, servilismul şi carierismul (pct. 21, 24, 25).

Actul liber se constituie, astfel, ca o necesitate istorică maturizată, din momentul în care — cum scrie Engels — socialismul face posibilă înlocuirea „guvernării asupra persoanelor" cu „administrarea lucrurilor şi conducerea proceselor de producţie", cînd persoana însăşi este pusă în situaţia de a se autoguverna şi de a se ridica la guvernare.

Omul acestui act liber, care face — cum spune Marx — „din această unitate a dezvoltării un scop în sine", realizează coincidenţa unei fiinţări individuale plenare cu interesul general şi îşi găseşte expresia caracteristică a particularităţii sale în conceptul personalităţii morale.

Diferenţa pusă aici stă în condiţionarea valorii de personalitate dintr-o perspectivă intransigent umanistă : omul ca scop, niciodată ca mijloc, fără ca prin aceasta să se prejudicieze dinamismul mişcării sociale comunitare, ci, dimpotrivă, abia pe acest temei stimulînd-o şi asigurîndu-i cea mai nelimitată expansiune.

Expresia practic activă a personalităţii morale devine astfel geneza istorică a omului comunist.

Kant a fost, de-a lungul timpului, ironizat şi dezavuat adeseori pentru intransigenţa sa cu privire la natura categorică a principiului moralităţii (imperativul categoric). Dar istoria l-a confirmat tocmai în acest punct.

Marx a fost, la rîndul său, şi într-o manieră încă mai radicală, dezavuat pentru aparentul său utopism, întrucît descoperise şi indicase că opoziţia dintre economia politică şi morală este numai o *aparenţă*, că „este tot atît opoziţie, cît şi non-opoziţie".

Comunistul este încă şi azi privit, la rîndul său, cu oarecare reţinere în ceea ce priveşte, îndeosebi, fiinţarea sa aievea, în viaţa simplă şi de toate zilele, ca om, ca fiu, ca părinte, ca soţ sau soţie, ca prieten — deci în afara sferei stricte a activităţii politice organizate. I se atribuie pe alocuri mai mult semnificaţia unui ideal cu o funcţie mai curînd de ideal mobilizator, ca o speranţă întrucîtva mitică într-o posibilă reconciliere a omului cu propria sa imagine înfrumuseţată. E un simptom pentru adînca traumatizare a lumii la ieşirea din mileniile propriei sale preistorii civilizate, purtînd pecetea penuriei, a inegalităţii, exploatării şi concurenţei.

Hamlet spunea, murind, că nu-i venise timpul, timpul îi aparţinea lui Fortinbras ; timpul era al personalităţii care se impune prin forţă ; şi Hamlet prefera — evident — acest tip de personalitate faţă de aceea a duplicităţii, vicleniei şi laşităţii, care exprima descompunerea acelei societăţi.

După alte atîtea secole se poate din nou consemna că se schimbă ceva substanţial în planul tipurilor de personalitate : e timpul de geneză şi proliferare a omului comunist, care inaugurează în istorie modelul inedit al *personalităţii morale*.

Se spune cu aceasta că timpul selectează din nou, și anume în straturile cele mai dinamice ale omenirii. El spune *da* personalității, ca și epoca de avînt a societății burgheze. Dar, pune imediat diferența : ce fel de personalitate? Iată întrebarea.

Căci omul timpului în devenire, de care societatea socialistă are o nevoie vitală și în lipsa căruia societatea întîrzie în dezvoltarea ei pe propria sa bază, se anunță a fi personalitatea morală. Istoria pune în timpul nostru această diferență, încă neaparentă, între personalitatea neutră, din punctul de vedere al moralei, și personalitatea morală, care îl definește și îl distinge pe comunist.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Ion Tudosescu

DETERMINISMUL ŞI ŞTIINŢA

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ, BUCUREŞTI, 1971, 381 pagini

Participă:

Al. TĂNASE

Călina MARE

Ludwig GRÜNBERG

DETERMINISMUL ÎNTR-O VIZIUNE FILOZOFICĂ CONTEMPORANĂ

DE

CĂLINA MARE

Una dintre temele filozofice cele mai dezbătute, datorită poziţiei centrale pe care o ocupă în cadrul ştiinţei şi al raportului dintre filozofie şi ştiinţă, a fost şi rămîne problema determinismului. De aici şi *permanenta înnoire* a opticii ştiinţifice şi filozofice asupra determinismului, în strînsă legătură cu progresele realizate de cunoaşterea ştiinţifică şi totalizările filozofice corespunzătoare.

Lucrarea lui Ion Tudosescu, *Determinismul şi ştiinţa*, avînd ca subtitlu *Discurs filozofic asupra teoriei şi metodei determinismului*, îşi propune tocmai un astfel de scop înnoitor şi prin aceasta îşi anunţă *actualitatea*.

Din introducere chiar, autorul lucrării atrage atenţia că va oferi o *prezentare critică* a controverselor şi soluţiilor actuale în teoria determinismului, precum şi o interpretare materialist-dialectică a conceptelor

Rev. filoz., **19**, *8*, p. 1033–1039, Bucureşti, 1972

de cauzalitate şi determinism, în lumina progreselor contemporane ale ştiinţei şi filozofiei.

Principalele direcţii de *sinteză* şi *reinterpretare* le deschide corelarea categoriilor tradiţionale ale determinismului (cauzalitate, condiţionare, necesitate, întîmplare şi lege) cu teoria probabilismului şi cu categoriile structuralismului. Pe acest fond, Ion Tudosescu îşi propune să releve statutul gnoseologic al determinismului contemporan, punînd concluziile gnoseologice ale determinismului în slujba funcţiilor sale metodologice, cu deosebire predicative.

Intenţiile care stau la temelia lucrării sînt extrem de vaste. Ele au presupus cercetarea unei bogate literaturi, şi ca întindere şi ca varietate, pornind de la problemele fizicii microcosmosului, trecînd prin unele consideraţii de filozofie ale biologiei şi ciberneticii şi oprindu-se, în cele din urmă, asupra aspectelor sociale, sondate metodologic atît din perspectivă ontologică, cît şi din perspectivă gnoseologică.

Meritul esenţial al acestui demers este efortul de selectare a aspectelor celor mai semnificative din toate domeniile abordate : efortul de a teoretiza aspectele multiple ale fenomenului de cauzalitate statistică în corelaţie cu acela, mai cuprinzător, de determinism statistic, urmat de efortul de a lărgi sfera conceptului de finalitate şi de a prezenta întrepătrunderea categoriilor determinismului cu cele de structură şi funcţie.

Or, *a te orienta adecvat, ca selecţie filozofică, în domenii atît de diverse, înseamnă o reuşită*, o reuşită în privinţa documentării, o reuşită în privinţa familiarizării cu specificul calitativ al diverselor domenii abordate. Reuşita în privinţa documentării este dublată de *o reuşită în privinţa opţiunilor pentru acele soluţii* care pot îmbogăţi interpretarea materialist-dialectică contemporană.

Dar, totodată, *acest demers atît de amplu cuprinde în sine anumite riscuri*, riscuri pe care autorul, pornind la un drum atît de complicat, a trebuit să şi le ia cu toată răspunderea : *riscul de a nu putea înfăptui o sudare clară şi convingătoare între diversele domenii abordate*, precum şi *riscul de a lăsa deschise, pentru o ulterioară aprofundare* (fie a sa proprie, fie a altora) diferitele categorii abordate. În fond, este riscul pe care trebuie să şi-l ia fiecare cercetător atunci cînd porneşte să deschidă noi făgaşuri. Or, riscurile asumate de autor sînt riscuri ale unor asemenea deschideri. Şi aici se cuvine să amintesc faptul că lucrarea *Determinismul şi ştiinţa*, prin abordarea contemporană a problemelor determinismului, continuă anumite puncte de vedere viabile, cîştigate de filozofia marxistă în lucrările anterioare şi le dezvoltă.

Dezvoltarea acestor puncte de vedere necesita, cred, o muncă susţinută de clarificare şi de adîncire a conceptelor şi punctelor de vedere, precum şi o mai mare limpezime a stilului de exprimare, obiective dificile, de aceea greu de realizat după cum rezultă şi din cazul lucrării de faţă.

Dar şi aici temeliile sînt puse şi ele merită să fie reliefate. Tocmai asupra unor aspecte ale acestor temelii, intenţionez să mă opresc în cele ce urmează, deoarece punerea lor reprezintă în bună parte contribuţia personală esenţială a autorului. În reţeaua conceptelor cu care operează Ion Tudosescu, un loc central îl ocupă *determinismul*, care închide în sine, în veritabil spirit dialectic, o întreagă teorie.

După părerea autorului, există, din punct de vedere ontic, un determinism unic, universal, acesta putîndu-se manifesta fie ca un determinism univoc (mecanic), fie ca un determinism neunivoc (statistic). Determinismul univoc este real în *mod mijlocit*, în timp ce determinismul statistic este real în mod nemijlocit, concret, incluzînd totdeauna și întîmplătorul (vezi p. 132—134).

Concepția materialist-dialectică despre determinism include cele două tipuri de determinism, în calitate de momente în dezvăluirea determinării obiective a fenomenelor. Autorul leagă de fiecare tip de determinism și tipurile corespunzătoare de cauzalitate și lege, deci cauzalitatea univocă, liniară, mecanică și legea dinamică de determinismul univoc, cauzalitatea neunivocă, neliniară, statistică, precum și probabilitatea și legea statistică de determinismul statistic.

Pentru nivelul analizei ontologice din cadrul fizicii microcosmosului, Ion Tudosescu insistă asupra descifrării temeiurilor obiective ale comportării probabiliste a microobiectelor și asupra descifrării semnificației cauzalității statistice, descifrare care duce cu necesitate la corelarea determinismului cu structuralismul.

De ce?

Întrucît, I. Tudosescu relevă (chiar dacă în formulări nu totdeauna suficient de clare și nu întotdeauna disociind cu precizie poziția sa de cele comentate) faptul că „*atît cauzalitatea, cît și probabilitatea sînt atribute obiective ale structurilor și proceselor cuantice* (*subl. ns.*, p. 31), cît și împrejurarea că „descoperirea dependenței cauzale a fenomenelor care se petrec la nivel cuantic de mișcările care au loc la un nivel mai profund — subcuantic — nu poate anula temeiul cauzal propriu al statisticității cuantice" (p. 31).

Și, în continuare, se oprește asupra corelării cauzalității tranzitive cu cea imanentă, în cazul dat — între componentele cauzatoare ale statisticității cuantice, aflate la nivel subcuantic și cele aflate la nivel cuantic, aducînd, *ca argument esențial și convingător, ireductibilitatea unui nivel superior de organizare a materiei la unul inferior.* „Rezultă că determinismul și cauzalitatea într-un domeniu includ interacțiuni cu alte domenii, dar nu se pot dizolva sau reduce la acestea. Așadar, problema cauzalității cuantice include analiza temeiului determinării cauzale a proceselor statistice de către interacțiunile subcuantice, dar, totodată, cuprinde în mod necesar și relații de determinare cauzală proprie; probabilitatea în desfășurarea proceselor cuantice include și nu (sau, mai corect, nu numai) se suprapune (se alătură) cauzalității" (p. 60).

Deși formularea nu este suficient de riguroasă, din ea se poate degaja ideea de bază a *prezenței relațiilor cauzale statistice* și nevoia de a depăși opoziția dintre cauzalitate și probabilitate, dintre cauzalitate și determinismul statistic, opoziție prezentă în multe interpretări ale determinismului din fizica microcosmosului, autorul militînd, la un moment dat, pentru teza că „cele două tipuri de determinism întemeiate pe aceste două tipuri de relații (probabilistă și cauzală) semnificînd de fapt două specii ale aceluiași determinism, care se împletesc dialectic" (p. 50). Din textul mai înainte citat ar rezulta că există un determinism întemeiat pe relații probabiliste și unul pe relații cauzale, care ar fi *două specii* ale aceluiași determinism, ce se împletesc dialectic. În prelungirea gîndului, autorul își

corectează formularea pe parcurs, declarînd că *probabilitatea și cauzalitatea converg* și cele două tipuri de determinism se împletesc.

Dar în ce fel converg probabilitatea și cauzalitatea? Formularea insuficient de riguroasă face loc unei *disocieri a relațiilor cauzale* în *relații cauzale univoce* și *relații cauzale neunivoce*, acestea din urmă, doar, corelate cu probabilitatea.

Disocierea necesita o caracterizare a celor două tipuri de cauzalitate, caracterizare pe care autorul o face pornind de la două criterii :

a) tipul de relații pe care îl exprimă cauzalitatea și

b) constanța raportului cauzal.

În privința tipurilor de relații exprimate, se poate degaja concluzia autorului că relația cauzală univocă (avînd drept caz particular relația cauzală mecanică) exprimă relații într-un singur sens, singulare, neîncrucișate cu alte relații, deci izolate de alte relații, acționînd în sisteme sumative și închise, sau caracterizînd cauzal comportarea unor obiecte individuale, neintegrate în sistem sau în context.

În condițiile în care interacțiunile nu influențează înlănțuirea cauzală a fenomenelor, cauzalitatea se realizează mecanic (liniar), descrisă fiind de legi dinamice.

În privința constanței raportului cauzal, autorul precizează că unui raport univoc îi corespunde un coeficient ridicat de stabilitate, potențial o stabilitate absolută.

Ce este cauzalitatea statistică?

Cauzalitatea statistică exprimă relații neunivoce, cu caracter neliniar, un proces complex, în care *relațiile cauzale interacționează cu cele de condiționare, necesitatea se realizează prin intermediul jocului factorilor întîmplători*, astfel încît se poate stabili *un raport cauzal* între starea inițială și mai multe stări viitoare (finale) posibile.

„Spre deosebire de relațiile cauzale mecanice (descrise de legi dinamice), relațiile cauzale statistice (descrise de legi statistice) corespund *unei strînse împletiri între cauzalitate și interacțiuni (cu alte cauze și condiții)*. În condițiile în care interacțiunile nu influențează înlănțuirea cauzală a fenomenelor, cauzalitatea se realizează mecanic (liniar). *În condițiile în care interacțiunile intervin, modificînd genetic* starea viitoare a unui sistem (efectul), cauzalitatea se realizează statistic (neliniar)" (p. 53—54) subl. ns.).

În concluzie, autorul insistă asupra faptului că nu există o deosebire absolută între cauzalitatea statistică și cea mecanică (de astă dată cauzalitatea univocă e redusă la cea mecanică), relațiile cauzale mecanice fiind, într-o anumită măsură, cazuri limită ale relațiilor cauzale statistice. „Deosebirea dintre aceste două tipuri de cauzalitate este *relativă*, ea apare numai în măsura în care, din punct de vedere genetic, *efectul este generat* (subl. ns.) exclusiv de factorul cauză ori de un ansamblu de factori, în care factorul cauză interacționează cu alți factori (aleatori)" (p. 55).

Sinteza anumitor puncte de vedere ce s-au conturat în teoria determinismului, în ultimii ani, poate și trebuie să sufere anumite precizări în cadrul unei investigații filozofice nuanțate.

În acest sens nu ar fi fost de prisos analiza mai clară a distincției dintre relațiile univoce, biunivoce și neunivoce, nu numai în termeni direct legați de cauzalitate (și aici incomplet făcută corelația între

imanența cauzalității — ca relație biunivocă și cauzalitatea în sistem, considerată neunivocă), cum se face în lucrare, ci în termeni mai cuprinzători. Pe fondul acestei distincții se impunea corelarea cu factorii necesari și întîmplători, pe de o parte, cu aspectele singulare și cele de diferite grade de generalitate, pe de alta. De la acest fel de cercetare a tipurilor de relații s-ar fi putut trece mai firesc la analiza relațiilor cauzale, univoce și neunivoce, și a modului în care se împletesc factorii întîmplători cu cei necesari, cei singulari și cei generali, cei neesențiali și cei esențiali în procesul generării.

În acest fel nu ar fi intervenit *formulări imprecise*, ca cea citată mai înainte, potrivit căreia „relațiile cauzale statistice corespund unei strînse împletiri între *cauzalitate* și interacțiune (cu alte cauze și condiții)". Cauzalitatea (cui?) și interacțiunea cu alte cauze (ale cui?) și alte condiții (iarăși — ale cui?). Dacă am vrea să interpretăm cu alți termeni, la care autorul nu a recurs (termenii de necesitate, repetabilitate, de pildă), în cazul relației cauzale liniare, univoce, aceeași cauză produce același efect. De cîte ori se repetă un ansamblu de împrejurări, *cauza generează efectul său*, ambele identice în necesitatea și esențialitatea lor. În acest sens este vorba de relații individuale, adică de relații care se realizează în fiecare caz individual în ceea *ce are el esențial* și, prin aceasta, *în mod nemijlocit*.

Întrucît nu putem vorbi de o stabilitate permanentă a împrejurărilor și de o repetabilitate identică a fenomenelor, *se impune luarea în considerare a variațiilor*. Or, variațiile pe care le înregistrează cauzele, cum este firesc, se răsfrîng și asupra efectelor. În acest caz nu mai putem afirma că una și aceeași cauză produce de fiecare dată alte efecte (și în aceasta ar consta neunivocitatea relației cauzale), ci, pur și simplu, constatăm o variabilitate a cauzei care se răsfrînge asupra efectului. Limitele variabilității procesului cauzator se impun apoi și ca limite ale procesului cauzat.

Pentru limpezirea punctului de vedere susținut de autor ar fi fost extrem de utilă analiza mai amplă a unor legi statistice, care exprimă relații statistice de generare în diferite domenii, întrucît concluziile autorului depășesc, în fond, domeniul mecanicii cuantice nerelativiste, după cum rezultă din considerațiile referitoare la legile dinamice și cele statistice (p. 29—30).

Ar fi, deci, interesant, dacă autorul, continuînd investigațiile începute, ar urmări din unghiul de vedere al relației cauzale, diferite moduri de existență a legilor statistice în microfizică, macrofizică, biologie, științele sociale, încercînd o mai clară disociere între termenii cu care operează : generare, cauzare, condiționare, interacțiune.

Nu era, și nu este, evident, ușor să se facă acest tip de analiză, dar el se impune tot mai mult investigației contemporane, *ce progresează spre nuanțe*, nu spre îngroșări.

S-ar creiona, poate, următoarele disocieri.

Relația cauzală univocă este o relație cauzală de tipul necesității și esențialității care se manifestă la nivelul fiecărui individ al clasei, o relație care se repetă în mod obligatoriu, acolo unde influențele perturbatoare asupra procesului cauzării sînt de minimă importanță. În acest caz, deosebirea dintre posibilitate și realitate nu e semnificativă.

Relaţia cauzală variabilă e relaţia proprie procesului de generare, în care variaţia cauzei produce o variaţie a efectului, variaţia cauzei putînd avea deopotrivă surse preponderent interne (ca în cazul comportamentului microobiectului) sau surse preponderent externe (ca în unele relaţii dintre sisteme coexistente).

Relaţia cauzală neliniară ar fi, în acest caz, poate nu atît o relaţie în care una şi aceeaşi cauză ar produce efecte diferite, ci o relaţie în care cauza însăşi, în procesualitatea sa, ar suferi modificări, ce s-ar imprima, cum este şi firesc, asupra efectului.

Deci, afirmînd că în *cauzalitatea neliniară* ar fi vorba de o *interacţiune a cauzalităţii* cu alte cauze şi condiţii, spunem insuficient de clar şi de precis faptul că cauzalitatea neliniară, statistică este o relaţie cauzală.

În acest moment al analizei se impune distincţia dintre posibilităţi şi realizarea lor în relaţiile de generare şi corelarea probabilităţii comportamentului proceselor de generare în raport cu statisticitatea realizărilor. Această analiză impune deopotrivă angajarea unei discuţii referitoare la necesitate şi întîmplare.

Desigur, cercetarea relaţiei dintre cauzare şi condiţionare pretinde în continuare disocieri, dacă pe aceste discocieri se întemeiază distincţia dintre cauzalitatea liniară şi cea neliniară.

Cum spuneam însă mai sus, asocierea legilor statistice cu cauzalitatea statistică la acelaşi nivel de organizare a realităţii este un bun cîştigat în ultimii ani în filozofia de orientare materialistă şi dialectică şi este un merit al autorului că s-a făcut purtătorul de cuvînt al acestei idei înnoitoare şi în primul rînd al ideii că *statisticitatea poate oferi şi explicaţii cauzale, nu numai modale.*

Al doilea element valoros, care vine în prelungirea celui dintîi, îl constituie — din unghiul de vedere al analizei întreprinse în această recenzie —*corelarea determinismului cu structuralismul*, care oferă temeiuri demne de luat în seamă, tocmai pentru demonstrarea nevoii de a disocia nivelele şi de a acorda ponderea cuvenită cauzalităţii imanente, *încercînd o explicare cauzală a stabilităţii şi a variabilităţii sistemelor.*

Autorul acceptă, pare-se, definirea cauzalităţii ca *relaţie de determinare genetică* (v. p. 77) atît între un fenomen şi alt fenomen (ca raport de tranzitivitate), cît şi ca raport de imanenţă, de interacţiune cu sine, înţeles ca sinteză între activ şi pasiv (p. 78).

„Orice sistem obiectiv — scrie I. Tudosescu — este sieşi cauză, se autodetermină, este simultan *act şi potenţă, acţiune şi rezultat, cauză şi efect*" (p. 78).

Dar gîndul următor nu este clar exprimat : cauzalitatea este definită ca raport *de necesitate genetică* atît între sisteme, cît şi în sistem, ca expresie a *relaţiilor de subordonare* a diferitelor stadii evolutive ale aceluiaşi sistem (p. 79). Autorul nu face o suficient de clară distincţie între relaţiile cauzale imanente *biunivoce* şi cele *neunivoce*, întrucît uneori textul te lasă să înţelegi că relaţia cauzală imanentă ar fi biunivocă, alteori că ar fi neunivocă.

În cele din urmă, *conceptul de cauzalitate imanentă* este legat de conceptul de *structură*. Aici autorul lucrării se opreşte, fără să adîncească relaţia dintre cauzalitate şi structuralitate, constatînd că „gîndirea structuralistă solicită o perspectivă determinist-cauzală" (p. 208).

Dar cum spuneam şi mai înainte, analiza rămîne suspendată la constatarea necesităţii de a îmbina — în determinarea structurilor reale — a sincronicului cu diacronicul, a legicului cu istoricul, a structurii cu momentul genetic.

Teza coexistenţei efectului cu cauza, susţinută anterior în teoretizarea cauzalităţii imanente, se pierde pe parcursul dezvoltării ideilor, autorul referindu-se în cele din urmă doar la simultaneitatea condiţională şi la succesiunea cauzală (p. 217).

S-ar putea merge însă mai departe în analiza relaţiei dintre cauzalitate şi structură. Cu alt prilej, am propus cîteva direcţii de soluţionare [1].

Am putea spune în încheiere că, deşi lucrarea rămîne deficitară, aşa cum am mai arătat, în privinţa sudării compartimentelor şi a precizării conţinutului diverselor categorii, ea permite totuşi sesizarea cîtorva aspecte teoretice actuale de însemnătate reală, cum ar fi corelarea determinismului statistic cu cauzalitatea statistică, prezentarea relaţiei existente între cauzalitatea tranzitivă şi cea imanentă, ca şi interpretarea mai generală a finalităţii, a corelaţiei determinismului cu structuralismul.

Întrucît registrele foarte diverse ale lucrării nu au permis adînciri de acelaşi nivel, constatăm la sfîrşitul lecturii că lucrarea mai mult surprinde problemele decît le soluţionează, oferind prin aceasta autorului însuşi, posibilităţi de dezvoltare ulterioară.

---

[1] Vezi „Cronica", nr. 22 şi 24 din 1972.

DETERMINISM ŞI ŞTIINŢĂ

DE

AL. TĂNASE

Există probleme filozofice care au intrat de mult în patrimoniul de gînduri perene, de permanenţe ale spiritului filozofic şi care se pun, totuşi, de fiecare dată, cu fiecare nouă etapă a istoriei cugetării, în forme noi, cu o prospeţime şi o actualitate neştirbite. Între acestea se află şi *principiul determinismului*, a cărui profundă şi multilaterală analiză constituie obiectul lucrării lui I. Tudosescu, *Determinismul şi ştiinţa*.

Lucrarea abordează într-un spirit nou, într-o manieră contemporană, o problemă care alcătuieşte, cum spuneam, una din articulaţiile permanente ale gîndirii filozofice şi ştiinţifice. Autorul se sprijină pe o literatură bogată, filozofică şi ştiinţifică, manifestă, de cele mai multe ori, o remarcabilă scrupulozitate ştiinţifică şi o deosebită conştiinţă critică, preocuparea de a formula idei noi, de a-şi prezenta propriile opinii.

Autorul precizează de la început termenii principali în care poate fi pusă şi analizată problema determinismului în actualul stadiu al cunoştinţelor noastre ştiinţifice şi filozofice, ţinînd seama de dificultăţile metodologice şi logice-gnoseologice actuale în abordarea şi interpretarea deterministă a macro- şi, îndeosebi, a microcosmosului : relaţiile dintre cauzalitate şi determinism, cauzalitate şi probabilitate, determinism şi finalitate, determinism cauzal şi determinism funcţional, cauzalitate şi structură, sensul ontologic şi sensul gnoseologic al principiului determinist.

Partea I a lucrării este consacrată *teoriei determinismului* în raport cu *ştiinţa contemporană*, iar primul capitol îşi propune să analizeze problema determinismului şi a cauzalităţii în acel domeniu de investigaţie unde ea a prilejuit şi prilejuieşte cele mai ample şi interesante controverse — mecanica cuantică. Este acesta, în întregime, un domeniu al incontrolabilului şi al liberului arbitru, în care modul statistic de comportare a microparticolelor este determinat doar de interacţiunea lor cu un macroaparat ? Trecînd de la planul structurilor macrocosmice la cel al unor structuri microcosmice (pe calea investigaţiei ştiinţifice), pătrundem oare într-o lume a hazardului pur, a indeterminismului şi incertitudinilor, sau trebuie

Rev. filoz., **19**, 8, p. 1041–1044, Bucureşti, 1972

să descifrăm modalităţile noi de manifestare a legilor cauzale, care nu depind de acţiunea şi poziţia subiectului cercetător ci de natura intimă, obiectivă a structurilor acestei lumi? Este cunoscută poziţia în această problemă a Şcolii de la Copenhaga. Autorul o prezintă succint, dar nu se limitează la discutarea implicaţiilor ideologice-filozofice ale problemei, cum se proceda altădată în literatura filozofică, ci analizează atent dificultăţile mai adînci ale problemei. Natura fizică a proprietăţilor ondulatorii (a funcţiei de undă) ale microparticolelor nu este încă elucidată, dar de aici nu trebuie să fie trase nişte concluzii sceptice. Ideea unor „parametri ascunşi" — ca o explicaţie posibilă cu privire la substratul cauzal al comportării microobiectelor —, chiar dacă nu e admisă de toţi savanţii, are mi se pare o profundă *semnificaţie dialectică*, atît în planul fizicii, cît şi al epistemologiei. Ideea este sugestivă într-o perspectivă dialectică pentru caracterul *inepuizabil* al cunoaşterii, căci, la urma urmelor, cine ar putea să ne indice un teritoriu al *activităţii cognitive* în care să nu mai existe „parametri ascunşi"? Asociată cu teoria nivelelor (în sensul că statisticitatea cuantică ar avea fie un temei cauzal intern, la nivel cuantic, fie unul extern, la alt nivel de organizare a materiei, subcuantic, de pildă), ideea de mai sus este sugestivă şi pentru diversitatea structural-calitativă a lumii. Din punct de vedere filozofic, nu cred că putem avansa ipoteze exclusiviste, de vreme ce fizicienii înşişi (sau cel puţin unii dintre ei) se feresc de aşa ceva. A situa „parametrii ascunşi" la un nivel sau la altul este şi o problemă epistemologică, dar soluţionarea sa relativă nu este posibilă decît pe cale fizică-matematică. Tocmai în acest mod gîndeşte şi I. Tudosescu, care arată, pe bună dreptate, că mai importante sînt soluţiile deterministe date problemei cauzalităţii cuantice, pledoariile pentru universalitatea determinismului. Cu o deosebită claritate el sintetizează disputele în legătură cu relaţia dintre legile statistice şi legile dinamice. Mai întîi, ideea că statisticitatea nu depinde de necunoaşterea cauzalităţii. Ambele tipuri de legi sînt obiective şi exprimă tipuri specifice de cauzalitate (univoce şi neunivoce). A descoperi temeiul cauzal al proceselor statistice nu înseamnă a anihila caracterul lor probabilistic. Între certitudine şi probabilitate nu există o relaţie de incompatibilitate, ci o nesfîrşită succesiune de grade de cunoaştere, ceea ce dezvăluie încă o dată inepuizabilitatea cunoaşterii, determinată de inepuizabilitatea structurală şi relaţională a obiectului cunoaşterii. Deci, fundamentul probabilităţii este de ordin obiectiv determinist şi nu exclusiv logic. Probabilitatea există în cadrul unei mulţimi ca o virtualitate, iar cunoaşterea nu face decît să dezvăluie această potenţă. Cu alte cuvinte, probabilitatea nu este decît modul în care se manifestă şi în care putem surprinde legitatea statistică. De pe aceste poziţii sînt supuse criticii diverse variante ale pozitivismului. Din faptul că nu putem prevedea cu certitudine starea viitoare a sistemului nu rezultă pur şi simplu absenţa relaţiilor cauzale atît în cadrul sistemului, cît şi între sisteme, numai că la nivel cuantic aceste relaţii sînt de *natură statistică*, neliniară, neunivocă.

O altă concluzie în legătură cu cele două tipuri de legi este aceea că nu se poate spera o disjuncţie între cauzalitate şi determinism, în sensul substituirii determinismului cauzal prin unul funcţional.

De fapt se cere ca însăşi conceptul de cauzalitate să fie definit într-un sens mai profund şi mai cuprinzător decît apare în fizica clasică : nu numai

ca un raport de succesiune genetică tranzitivă de la cauză (principiu activ) la efect (principiu pasiv). Absolutizarea acestui model de cauzalitate transitivă duce la dificultăţi de nedepăşit, cum ar fi acel prim motor la Aristotel, cauză primă şi absolută a tuturor schimbărilor din lume, fără a fi supus el însuşi unei schimbări. Din acest impas nu se poate ieşi prin postularea unei finalităţi predeterminate, ci prin admiterea unei cauzalităţi imanente. Criteriul imanenţei în definirea cauzalităţii presupune, cum scrie I. Tudosescu, o concepţie materialist-dialectică despre autodeterminarea fenomenelor împotriva animismului şi finalismului, o înţelegere dialectică a unităţii dintre imanenţă şi transitivitate, o sinteză dintre activ şi pasiv, între acţiune şi rezultat. Dealtfel, cauzalitatea tranzitivă nu este valabilă decît pentru sistemele finite, aplicată întregului univers eşuează în creaţionism, în timp ce cauzalitatea imanentă este aplicabilă atît sistemelor finite, închise, cît şi celor deschise — cu deschidere spre infinit.

Redefinirea conceptului de cauzalitate atrage după sine reexaminarea altor concepte conexe: determinism natural şi social, cauzalitate şi condiţionare, necesitate şi întîmplare, necesitate şi libertate, cauzalitate şi acţiune. Îndeosebi în domeniul faptelor şi proceselor sociale principiul imanenţei cauzale, ca autodeterminare implicînd finalitatea şi scopul, se vădeşte extrem de fertil. Tocmai ideea cauzalităţii imanente face posibilă înţelegerea ştiinţifică a finalităţii ca un model de relaţii cauzale, bazate pe autodeterminare. Prin elaborarea conceptului de conexiune cauzală inversă, cibernetica a adus contribuţii noi în fundamentarea ideii de finalitate ca tendinţă legică spre echilibru, spre conservare calitativă a sistemelor dinamice cu autoreglare complexă. „În această ipostază *(de retroacţiune negativă) finalitatea apare ca o premisă fundamentală a universalităţii principiilor determinismului şi dezvoltării*" (p. 103).

Partea a II-a a lucrării este consacrată unei probleme de mare însemnătate cu largi rezonanţe în gîndirea filozofică şi ştiinţifică contemporană — *Structură şi determinism*. Problemele structuralităţii, inclusiv o istorie destul de amplă a ideii de structură în gîndirea filozofică şi ştiinţifică, sînt amplu dezbătute în capitolele acestei părţi. Am putea însă aduce obiecţia că aceste probleme sînt tratate în sine, fără legătură cu conceptele determinismului. Nu lipsesc unele referinţe şi sublinieri, cum ar fi: determinismul ca un criteriu decisiv în definirea termenului de structură, structuralismul genetic care se opune tendinţelor spre absolutizarea sincroniei şi eliminarea omului, cu toate atributele sale de creativitate şi libertate care include temporalitatea şi cauzalitatea şi pentru care structura însăşi reprezintă o sinteză între continuu şi discontinuu. Dar acestea sînt făcute în treacăt, astfel încît citeşti zeci de pagini despre structură, sistem, holism, sincronie, diacronie, integralitate etc. fără a sesiza legătura logică sau istorică cu principiul determinismului. Dealtfel există în această parte a lucrării şi multe lungimi inutile, o diluare a textului care în alte părţi e mult mai dens, un mai scăzut spirit de sinteză şi de selecţie a materialului documentar. De ceva mai multă atenţie s-a bucurat problema unei sinteze între metodologia determinist-cauzală şi metodologia funcţional-structurală, între analiza cauzală şi cea funcţională a fenomenelor. Funcţia, alături de structură, desemnează cele două specii fundamentale de interacţiune şi semnifică raporturi de determinare tranzitivă. Există

deci un determinism structural de tip cauzal și un determinism funcțional de tip condițional, care operează mai ales prin scheme operaționale și abstracții matematice. Acceptarea unor modele funcționale nu înseamnă neapărat acceptarea unui punct de vedere indeterminist, deoarece principiile determinismului trebuie să răspundă nu numai la întrebarea *de ce* se produce cutare sau cutare fenomen, dar și *cum* anume se produce. În măsura în care ține seama de acest lucru, funcționalismul a adus contribuții de seamă în dezvăluirea mecanismului de producere a unor fenomene. Opus determinismului cauzal, structural, funcționalismul eșuează însă atît pe plan teoretic, cît și în aplicațiile practice. Necesitatea unei sinteze între *cauză* și *funcție* este cu deosebire importantă în investigarea, explicarea și optimizarea unor procese socio-culturale.

În partea a III-a a lucrării, Ion Tudosescu se ocupă de statutul epistemologic al principiului determinist *(Determinism și cunoaștere)*. În primul rînd, cauzalitatea, categoria fundamentală a determinismului, are nu numai un statut ontologic și metodologic, dar și unul epistemologic. Eliberarea cunoașterii de tarele obscurantismului mistic, religios și întemeierea pe principii ferme ne duce în chip logic la principiul cauzalității. De la Aristotel la Descartes, și de la acesta la Kant și Hegel, toate marile spirite ale filozofiei au abordat într-un chip sau altul problema legitimității cunoașterii și a rolului principiului cauzalității în fundamentarea cunoașterii, ca un principiu de bază al explicației științifice și al gîndirii filozofice.

Dacă la nivelul raționamentului deductiv, al mișcării gîndirii în planul universalității logice, principiul cauzalității se manifestă în primul rînd ca principiu al rațiunii suficiente, pentru a întemeia inferența de la general la general, la nivelul inducției același principiu are rolul de legitimă trecere a gîndirii de la individual la general. Nici judecățile asupra unui contingent posibil viitor nu sînt posibile fără a recurge la principiul cauzalității, care, cum scrie autorul, „are o importanță hotărîtoare pentru întemeierea teoretică a previziunilor științifice".

Lucrarea lui Ion Tudosescu poate fi apreciată și pentru spiritul ei polemic. De fiecare dată problema este dezbătută în contextul unor controverse de idei, reliefînd esențialul, reținînd ceea ce este viabil din teoriile pe care le discută și precizînd cu claritate propriile sale opinii. Aprecierea este întru totul valabilă și pentru această ultimă parte a lucrării, unde valoarea gnoseologică a principiului cauzalității este analizată în spiritul unei atitudini critice, îndeosebi față de convenționalismul neopozitivist. Dealtfel, ultimele capitole ale lucrării sînt poate cele mai dense, vădind o îndelungă cercetare și meditație asupra postulatelor inferenței.

VALOAREA DETERMINISMULUI

DE

LUDWIG GRÜNBERG

Literatura filozofică contemporană a constatat, în repetate rînduri, flagranta discordanță între noile date științifice și vechiul model al determinismului mecanicist — considerat pînă nu de mult unic și peremptoriu. Casandrele epocii noastre s-au și grăbit să ne deschidă o alternativă constrîngătoare : sau creditățm absolut faptele „nude", renunțînd la abordarea deterministă, sau dăm în continuare gir modelului și forțăm pe cale speculativă acomodarea faptelor la o interpretare mecanicistă desuetă care, *in extremis*, devine supranaturalistă. În primul caz, se proclamă „moartea" determinismului și se trece *dincoace* de el, spre indeterminism ; în al doilea, se proclamă atotputernicia unei „ordini" sustrase oricăror exigențe ale experienței, trecîndu-se *dincolo* de determinism, spre fatalism. Dar, în ambele cazuri, eroarea constă în abandonarea determinismului datorită insuficiențelor determinismului mecanicist. Este realmente o eroare, căci, „ucis" de atîtea ori în vorbe, determinismul a continuat să ofere științei resortul esențial al puterii ei de a surprinde faptul că fiecare obiect-sistem este determinat de natura autoraporturilor și heteroraporturilor sale, participînd activ la procesul universal al determinărilor, căruia nimeni și nimic nu i se poate sustrage. El a continuat și continuă să ofere științei încrederea — ontic întemeiată — în posibilitatea de a explica și înțelege lumea. În acest context problematic, apare clar că *a acorda azi valoare determinismului înseamnă* concomitent o opțiune pentru progresul științei, dar și *un efort de reconstrucție filozofică a unui nou model teoretic*, propriu determinismului dialectic modern. Pe acest drum, pe cît de anevoios, pe atît de fertil, se înscrie cartea lui Ion Tudosescu *Determinismul și știința*, competent discurs filozofic despre valoarea determinismului

Rev. filoz., **19**, 8, p. 1045–1051, București, 1972

dialectic modern şi îndrăzneaţă încercare de „regîndire" a determinismului printr-un fertil „dialog" cu ştiinţele *.

Autorul formulează explicit un asemenea proiect. „Odată cu prezentarea critică a controverselor şi soluţiilor actuale de interpretare a teoriei determinismului — scrie I. Tudosescu — ne propunem, de asemenea, formularea unor criterii mai cuprinzătoare pentru o *reinterpretare* materialist-dialectică şi, în concordanţă cu acestea, pentru o *redefinire* a conceptelor de *cauzalitate* şi *determinism*, adecvate progreselor contemporane ale ştiinţei şi filozofiei" (p. 6 — 7).

„Pivotul" lucrării îl constituie reinterpretarea conceptului de determinism „în legătură cu analiza conceptelor de probabilitate şi finalitate", implicînd aprofundarea „raporturilor dintre cauzalitate şi celelalte concepte cu care operează principiul determinismului" (p. 5). Autorul relevă limitele celor trei modalităţi tradiţionale de definire a determinismului. Modalitatea *descriptivă* (determinismul = constatare şi descriere a tipurilor de determinare, în varietatea şi specificitatea lor) apare tributară unor paralizante prejudecăţi empiriste. Modalitatea *explicativă* (determinismul = teorie a mecanismului determinativ al ordinii din univers, îndeosebi teorie a cauzalităţii), deşi licită, reduce în cele din urmă teoria determinismului exclusiv la teoria cauzalităţii. Modalitatea „globală" (determinismul = concepţie de ansamblu asupra procesului cosmic, aptă să exprime sensul şi ordinea lucrurilor, independent de orice exigenţe ale experienţei) eşuează într-o abordare speculativă, contrazisă de achiziţiile structuralismului şi ale teoriei generale a sistemelor. Totodată, Ion Tudosescu valorifică, din perspectivă marxistă, efortul notabil de construire a conceptelor prin intermediul cărora să gîndim, la nivelul abstracţiilor filozofice, procesul determinării şi caracterul determinat al fenomenelor, revitalizînd teoretic şi operaţional „noţiunile fundamentale ale filozofiei marxiste, în care *determinismul* semnifică o concepţie care se fundamentează pe admiterea *caracterului obiectiv şi dialectic al conexiunii*, din care rezultă corelaţia dintre *cauzalitate şi condiţionare*, *necesitate şi întîmplare*, *posibilitate şi realitate*" (p. 131). Determinismul apare astfel ca o teorie care constată şi explică dialectica obiectivă a conexiunii universale printr-un sistem deschis şi perfectibil de categorii. El presupune „interacţiunea dintre toate categoriile conexiunii" (p. 132). Iar conceptul de *cauzalitate*, considerat de Ion Tudosescu drept premisa fundamentală a principiului determinismului, include atît legăturile cauzale *univoce*, cît şi legăturile cauzale *neunivoce*, determinismul putîndu-se manifesta atît ca un *determinism univoc* (mecanic), cît şi ca un *determinism neunivoc* (statistic).

O asemenea redefinire a determinismului îi permite lui Ion Tudosescu să constate o deosebire de ordin principial între indeterminismul „clasic" care, admiţînd întîmplarea, excludea necesitatea şi cauzalitatea şi „indeterminismul" lui Karl Popper, pentru care întîmplătorul se corelează cu necesarul, fiind totodată întemeiat pe cauzalitate. În măsura în care

* Ni se pare regretabil că o carte atît de importantă a apărut cu atît de multe greşeli de tipar, de-a dreptul supărătoare, cînd Sciacca devine Sciacia (p. 91), Gurvitch devine Wurwitch (p. 167), Moles devine Mlls (p. 182), Hempel devine Hampel (p. 308), Derrida devine Derida (p. 190) sau Cérisy — la — Salle devine, pur şi simplu, Cerisy (p. 185, 189, 190); nu mai puţin surprinzătoare este formularea de la p. 70 : „... monismul lui Teilhard de Chardin se încadrează într-o viziune *neotomistă* asupra lumii, pe care Spinoza a respins-o *la vremea sa* (s. n.).

„se întemeiază pe categoria de probabilitate dar nu exclude complet cauzalitatea şi include întîmplarea în determinarea comportării fenomenelor, un asemenea « indeterminism » se opune determinismului mecanic şi nu determinismului în general; apare mai degrabă ca o formă, o etapă superioară a determinismului şi nu opusul acestuia" (p. 127). Deşi uneori autorul nu rezistă tentaţiei de a conferi determinismului o accepţiune mult prea largă (este greu acceptabilă, spre exemplu, ideea unui „determinism teologic" al neotomismului, enunţată la p. 88—89), discursul său filozofic este plasat în coordonate teoretico-metodologice care îi permit să contureze, printr-un permanent „dialog" cu ştiinţele particulare, trăsăturile caracteristice ale determinismului dialectic modern.

Determinismul dialectic modern apare distins de cel mecanic, tradiţional, prin caracterul său *totalizator*. El deplasează accentul de la local la sistem, de la tratarea parohială la considerarea globală, luînd în considerare *totalitatea* conexiunilor care conferă un caracter determinat fenomenelor şi proceselor. Cauzalitatea rămîne, într-o asemenea viziune, pivotul determinismului. Dar, pe de-o parte, ea este integrată într-o reţea determinativă complexă care presupune jocul întîmplărilor şi finalitatea, pe de altă parte, este interpretată ca o cauzalitate univocă şi neunivocă, tranzitivă şi imanentă. În legătură cu acest ultim aspect, Ion Tudosescu, pe baza unei ample analize a dificultăţilor epistemologice şi experimentale pe care le întîmpină în zilele noastre mecanica cuantică, ajunge, în lumina achiziţiilor structuralismului şi teoriei generale a sistemelor, la o redefinire a conceptului de cauzalitate. „Cauza şi efectul — scrie autorul lucrării *Determinismul şi ştiinţa* —, pot fi considerate atît ca *poli* ai unei relaţii genetice între două fenomene (evenimente) care se succed temporal, cît şi ca *momente*, secţiuni în dinamica aceluiaşi proces (sistem). Cauzalitatea nu este numai o relaţie care corelează sistemele în timp, ci şi o *relaţie internă în sistem*, ca fundament al automişcării şi autoconservării sistemelor" (p. 59)*. Şi, tot în acest context, Ion Tudosescu efectuează o originală încercare de integrare a finalităţii în modelul teoretic determinist. Interpretată ca expresie a *repetabilităţii condiţiilor*, a *ordinii* constante în succesiunea genetică a fenomenelor, finalitatea nu exprimă un plan prestabilit, ci un proces de devenire în care interacţiunile dintre cauze şi condiţii sînt relativ stabile, conservîndu-se structural şi funcţional. Se deschide astfel o cale fertilă pentru înlăturarea tradiţionalei dihotomii între *causa finalis* şi cauza eficientă. „Reducerea conceptului de finalitate pe terenul determinismului cauzal-imanent poate semnifica — în interpretarea lui Ion Tudosescu — reîntîlnirea celor două domenii mari ale dezvoltării ideii de cauzalitate..., proces care eliberează gîndirea filozofică de rătăcirile ei transcendentaliste şi creaţioniste, semnificînd totodată dispariţia ideilor de plan raţional şi predestinare din teoria filozofică a determinismului" (p. 83).

Împletirea unitar-dialectică a imanenţei cu tranzitivitatea îl conduce pe autor nu numai spre o cuprinzătoare concepţie asupra cauzalităţii (în care cauza şi efectul apar atît ca „momente" ale unei relaţii genetice polare, cît şi ca moduri corelate de manifestare — activă şi pasivă — ale

* Pe o altă cale se ajunge la un concept cvasisinonim cu cel de „cauzalitate structurală", elaborat de filozoful marxist francez Louis Althusser.

aceluiași sistem), dar și spre surprinderea caracterului *antireducționist* al determinismului dialectic modern. Din această perspectivă, Ion Tudosescu refuză, îndreptățit, să crediteze filozofic interpretările „cauzale" din mecanica cuantică prin care „parametrii ascunși" sînt plasați exclusiv la nivelul subcuantic al organizării materiei. Or, în virtutea infinității nivelelor de organizare a materiei, urmînd un asemenea demers teoretic, problema cauzalității în microfizică (și în știință, în general) rămîne principial nerezolvabilă. „Prin descoperirea substratului fizico-chimic al mișcării biologice nu dispare domeniul specific de cercetare biologică, cauzalitatea (determinismul) în materia vie nu poate fi înlocuită printr-un determinism fizic sau chimic", întrucît „determinismul și cauzalitatea într-un domeniu includ interacțiuni cu alte domenii, dar nu se pot dizolva, reduce la acestea" (p. 60). Operînd consecvent cu asemenea principii metodologice, Ion Tudosescu se angajează frontal în dezbaterile actuale asupra cauzalității cuantice, subliniind că ea nu poate fi redusă la determinarea cauzală a proceselor statistice de către interacțiunile subcuantice, ci „cuprinde în mod necesar și relații de determinare cauzală proprie; probabilitatea în desfășurarea proceselor cuantice include și nu (sau, mai corect, nu numai) se suprapune (se alătură) cauzalității" (p. 60).

Dar, prin aceasta, Ion Tudosescu face pasul decisiv spre evidențierea caracterului *probabilist* al determinismului dialectic modern. Introducînd pertinent, în cursul amplei sale analize, conceptul de „cauzalitate statistică", autorul demonstrează original convergența între explicarea cauzală și cea probabilistă, ultima apărîndu-i ca un model al primei, care ia în considerare înlănțuirea cauzal-neunivocă a stărilor succesive ale unui eveniment, înfăptuită prin sinteza necesarului și întîmplătorului, a factorilor interni și aleatorii. „Deși în fenomenele statistice transformarea posibilității în realitate are caracter de probabilitate, probabilitatea nu apare ca o negare a cauzalității în general, ci a cauzalității mecanice. Dimpotrivă — susține Ion Tudosescu — probabilitatea se manifestă ca o afirmare a cauzalității, în speță ea exprimă un tip special de cauzalitate — *cauzalitatea statistică*" (p. 55). Reluînd, într-o inspirată postfață a cărții, această idee (fundamentală și fundamentată !), Ion Tudosescu scrie : „Nu determinism *sau* probabilitate, în alternativa modern sau contemporan, ci *determinism probabilist* : un determinism care, optînd pentru o gîndire probabilistă, include totodată atît cauzalitatea (ca atribut al dinamicii structurilor obiective), cît și explicația cauzală, sau principiul rațiunii suficiente (în cadrul demersului actual al cunoașterii)" (p. 331).

Am insistat atît de mult asupra părții I a cărții lui Ion Tudosescu (urmărindu-i „prelungirile" pînă în final), întrucît cele 136 de pagini subsumate titlului generic *Teoria determinismului și știința contemporană* mi se par a fi nu numai cele mai izbutite din ampla sa lucrare, care atestă o autentică vocație filozofică, ci și printre cele mai notabile realizări ale publicisticii noastre filozofice din ultimul deceniu.

Partea a II-a *(Determinism, structură, funcție)*, prezentînd în continuare un real interes, incitînd la gîndire și cuprinzînd o subtilă analiză a raportului „cauzalitate — structură" și a corelației „structură—funcție" în

explicaţia deterministă (p. 209—221), pare a fi, într-o oarecare măsură, tributară unei insuficiente „distanţări" de tabloul caleidoscopic pe care-l oferă confruntările polemice provocate de diversele orientări structuralist-funcţionaliste contemporane, cît şi unui evident *parti-pris* : privilegierea interpretării holiste a structurii.

Constatînd „trei mari direcţii de interpretare structuralistă : *structuralismul* propriu-zis, *holismul* (care operează îndeosebi cu noţiunea de sistem) şi *structuralismul genetic*", autorul afirmă iniţial că „această din urmă interpretare se apropie cel mai mult de înţelegerea materialist-dialectică a conceptului de structură" (p. 142). În acelaşi timp însă, eforturile sale urmăresc, insistent şi deliberat, să pună în valoare „perspectiva pe care holismul o deschide astăzi structuralismului, îndeosebi faptul că îndeamnă la o abordare deterministă a conceptului de structură, în concordanţă cu ideea de cauzalitate şi cu cea de semnificaţie" (p. 160). Mai mult chiar, se afirmă că „holismul deschide perspectiva unor criterii adecvate pentru definirea conceptului structuralist de funcţie şi de încadrare a acestuia în sfera determinismului " (p. 160) şi se preconizează includerea conceptelor „de *temporalitate* şi *cauzalitate* în aparatul conceptual al principiului holist (*alias* metoda structurală)" (p. 165). „Holismul" devine, pe parcursul argumentării, un termen-invadator. Nu numai Smuts şi Whitehead, L. Gabriel şi R. G. Jones, ci — paradoxal ! — şi promotorii „atomismului logic" devin... holişti. Se vorbeşte de „holismul cercului vienez" (p. 148), de „holismul structuralist al lui Saussure" (p. 149), de „panholismul lui Teilhard de Chardin" (p. 179), de „holismul matematic" al grupului Bourbaki (p. 201), de analogiile între psihologia genetică a lui Piaget şi „holismul psihologiei lui Krueger" (p. 197), de „holismul sociologiei funcţionaliste americane" (p. 227) şi chiar de „holismul" marxist, cu precizarea că „«holismul» sociologiei marxiste are la bază conceptul de *practică*" (p. 167).

Fără îndoială, o asemenea modalitate de tratare urmează consecvent o intenţie a autorului, care merită toate laudele : aceea de a trasa „punţi" de legătură între abordarea structurală şi cea funcţională, între abordarea genetică şi cea structurală, de asemenea între abordarea funcţională şi cea cauzală, prin elaborarea unei hermeneutici cu o pronunţată valoare explicativă şi predictică, „concepută ca o sinteză între metodele determinist-cauzale şi cele structural-funcţionale" (p. 142). Şi, în mod firesc, un asemenea demers l-a condus spre o reflexie epistemologică asupra teoriei generale a sistemelor, spre o viziune *sistemică* asupra determinismului, aptă să opereze dialectic cu triada „sistem-structură-funcţie" şi să includă „în sfera conceptelor analizei structurale şi conceptele de *istoricitate* şi *cauzalitate*" (p. 142). Apare însă, după opinia mea, un decalaj între *intenţii* şi *realizare* atunci cînd viziunea *sistemică* este identificată cu cea *holistă*, afirmîndu-se spre exemplu, că „este... mult mai avantajoasă *viziunea holistă* asupra structurii, în care termenul de *Structură* este asociat intim cu cel de *Sistem*" (p. 179). Şi aceasta, din cel puţin trei considerente. În primul rînd, pentru că holismul este o viziune *filozofică particulară* asupra sistemului, implicînd întotdeauna o *ontologie subiacentă*, admiţînd primatul totalităţii graţie „emergenţei", într-o manieră incompatibilă cu abordarea deterministă şi care poartă însemnele unui „creaţionism" laicizat. În al doilea rînd, pentru că holismul exprimă — simetric cu „atomismul" — o

înţelegere ante-structuralistă a raporturilor de determinare (explicarea elementelor componente ale unui sistem pornind de la totalitate şi nu explicarea întregului pornind de la părţile componente), nefiind receptiv faţă de marea achiziţie a metodei structurale (care a permis depăşirea alternativei „holism-atomism") : centrarea explicaţiei pe dezvăluirea *constelaţiei interne de raporturi* care dau semnificaţie atît totalităţii, cît şi fiecărui element component. În al treilea rînd, pentru că holismul nu marchează o *ruptură radicală cu tradiţia empiristă* a fondării discursului filozofic la nivelul reprezentării (ceea ce duce şi la unele inconsecvenţe în discursul filozofic asupra structurii, oscilîndu-se între interpretarea ei în manieră empirică şi considerarea ei ca „model abstract", cu o încercare — mai mult verbală — de conciliere, prin „corelarea conceptului de structură cu cel de structuralitate").

Dincolo de aceste rezerve, partea a II-a a lucrării lui Ion Tudosescu rămîne meritorie prin surprinderea *valorii determinismului dialectic modern* într-o epocă de proliferare a metodei structurale şi a celei funcţionale, ca şi prin trasarea unor *coordonate în vederea „îmbogăţirii" şi aprofundării interpretării deterministe*, graţie unei perspective sistemice şi unei sinteze a metodelor cauzale, structurale şi funcţionale, care se împletesc organic astăzi în demersul cunoaşterii ştiinţifice.

Partea a III-a a lucrării lui Ion Tudosescu cuprinde schiţa unui interesant şi vast program de cercetare. Filozofia apare acum în ipostaza sa de „metateorie a cunoaşterii, ca ştiinţă a principiilor fundamentale ale discursului ştiinţific" (p. 245), iar determinismul trezeşte interesul autorului în ipostaza sa de *principiu şi postulat al cunoaşterii*. Investigarea statutului gnoseologic al determinismului, ca teorie şi metodă, este efectuată din mai multe puncte de vedere, printr-o abordare „concentrică". Remarcabile sînt paginile dedicate „cauzalităţii ca principiu explicativ" (p. 245—262). Surprinderea adecvată, prin subtile analize care atestă o amplă informare de specialitate, a temeiului ontic şi a valorii metodologice a principiului cauzalităţii, îi permite autorului să considere principiul cauzalităţii drept temei logic pentru explicaţia şi previziunea ştiinţifică. Privit de Ion Tudosescu din perspectiva funcţiilor sale cognitive, principiul determinismului oferă gîndirii capacitatea de a infera *postdictic* şi *predictic*. Şi, întrucît aceste demersuri operează simultan deductiv-nomologic şi inductiv-probabilist, în structura oricărei *explicaţii* sau *previziuni* se corelează dialectic legitatea, cauzalitatea şi probabilitatea. Capitolul intitulat *Explicaţie, predicţie şi previziune* (p. 284 şi urm.) ne oferă, în aceste coordonate teoretice-metodologice, o schemă generală a previziunii ştiinţifice (p. 290) care are nu numai o valoare *gnoseologică*, ci şi una *praxiologică*. Principala concluzie care se degajează din analiza schemei propuse ar putea fi formulată, împreună cu autorul, astfel : „predicţia probabilistă nu este opusă predicţiei deterministe, ci se manifestă ca o specie a acesteia, corespunzătoare tipului de relaţii cauzale (statistice) pe care se întemeiază" (p. 295).

Aplicaţii interesante apar în domeniul previziunii sociale, cu precizarea — pe care Ion Tudosescu o face explicit — că aici, întrucît praxiologicul este totdeauna motivat teleologic, se impune luarea în consideraţie şi abordarea funcţională (în termeni de finalitate), la rîndul ei motivată psihosociologic şi axiologic. În activitatea previzională pe plan social, înţelegerea dialectică a determinismului implică o intimă corelare a obiec-

tivului cu subiectivul. De aceea — scrie Ion Tudosescu — „sînt necesare de introdus ca elemente de întemeiere a predicției, factori de condiționare care să asigure direcționarea globală a proceselor sociale către anumite *centre de interes*, motivate socialmente în raport cu semnificația și idealul uman fundamental al teoriei și practicii comunismului științific. Privită prin această prismă, în socialism, prognoza socială este simultan o activitate cu conținut *științific* și *ideologic*" (p. 322).

Aici, și nu numai aici, argumentarea riguroasă a valorii determinismului este străbătută de o permanentă „deschidere" spre experiență, de patos umanist.

Determinismul epocii noastre ne dă reperele indispensabile promovării marilor idealuri umaniste ale epocii, în măsura în care înțelegem că el „nu este... un determinism mecanic, univoc, izvorît dintr-o concepție atomistă asupra societății și cunoașterii, ci un determinism *statistic*, în concordanță cu *probabilitatea*, un determinism izvorît dintr-o concepție *integrativistă* asupra naturii, societății și cunoașterii" (p. 330). Lectura cărții lui Ion Tudosescu *Determinismul și știința* ne oferă argumente, sugestii incitante și puncte de sprijin pentru o asemenea înțelegere a valorii determinismului dialectic modern.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

DIALOG ŞI CONFRUNTARE ÎN FILOZOFIE*

Prin tematica ei interesantă, aşa cum este cazul şi cu lucrarea care va fi prezentată mai jos, o carte este doar o promisiune. Oricît de nou şi actual ar fi subiectul acesteia, proba decisivă care să o consacre ca o realizare autentică este lectura atentă. Iată de ce trebuie să identificăm pe această cale premisele consistente, lăuntrice, pentru întemeierea judecăţii de valoare asupra unei lucrări.

Prima din cele trei secţiuni ale volumului *Existenţă, cunoaştere, acţiune* se intitulează *Teoria existenţei* şi grupează studiile a trei autori binecunoscuţi şi apreciaţi în viaţa filozofică românească: Cornel Popa cu *Trei concepţii ontologice contemporane*, Al. Boboc cu *Existenţă şi limbaj în concepţia lui Martin Heidegger* şi Ion Tudosescu cu *Ideea de unitate a lumii în gîndirea filozofică contemporană*. Circumscrisă pe un domeniu clasic al filozofiei care în ultima vreme la noi, ca şi în alte părţi dealtfel, a fost rareori motiv de reflecţie, studiile menţionate reuşesc, deopotrivă, să dovedească netemeinicia prejudecăţii că ontologia ar fi devenit un capitol desuet al cugetării. În realitate, departe de a fi simptom al epuizării şi sleirii problematicii ontologice, frecvenţa mică din zilele noastre a lucrărilor preocupate de teoria generală a existenţei sînt urmarea exigenţei de a situa meditaţia filozofică la un nivel analitic mult mai adînc. Revoluţia ştiinţifică, marile transformări sociale, rafinarea fără precedent a instrumentului cognitiv şi operaţional, graţie adoptării mereu crescînde a aparatului logic-matematic modern, dovedesc că obiectul real este foarte complex, posedă paliere diferite de structurare şi de aceea imaginea despre lume realizată pe baza cunoaşterii nemijlocite şi cu mijloacele puse la îndemînă de bunul simţ este un adevăr frust la o privire dintr-o perspectivă mai adîncă. Aşa stînd lucrurile, nu este deloc întîmplător că spre noi construcţii teoretice ontologice se hazardează doar autori care fac faţă dificultăţilor întreprinderii, fiind în stare să-şi trateze obiectul cu mult deasupra pragului subliminar şi inacceptabil al simţului comun.

În studiile menţionate sînt dezbătute concepţiile unor gînditori de prestigiu, cunoscuţi prin preocupările lor pentru problematica ontologică, şi anume: T. Kotarbinski, W.O. van Quine, K.R. Popper, M. Heidegger, T. de Chardin şi J. Piaget. Deşi veniţi din direcţii teoretice diferite, şi înarmaţi cu metodologii şi tehnici de investigaţie distincte, teoriile lor ontologice relevă existenţa unui *numitor comun* de la care pornesc sau în jurul căruia gravitează, mai mult sau mai puţin deliberat şi metodic, aproape toţi: *limbajul*. Avînd în vedere condiţia sa de mod de existenţă nemijlocită a gîndirii, limbajul se

* *Existenţă, cunoaştere, acţiune. Dialog şi confruntări în filozofia contemporană*, Coordonator Cornel Popa, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971.

Rev. filoz. 19, 8, p. 1053–1055, Bucureşti, 1972

află în punctul de interferenţă al planului ontologic cu cel epistemologic. Tocmai de aceea analiza sa dispune *ab initio* de virtutea de a fi instructivă şi indispensabilă atît din punct de vedere ontologic, cît şi gnoseologic.

Elaborîndu-şi teoria reistă într-o perioadă cînd semantica era departe de nivelul de rigoare de astăzi, Tadeus Kotarbinski a anticipat unele implicaţii ontologice ale teoriei limbajului. Faptul apare limpede, aşa cum ne arată Cornel Popa, la o considerare atentă a termenului central al concepţiei sale reiste: termenul de *lucru*. Întemeietorul reismului întrezăreşte semnificaţia filozofică a numelui şi a nominalizării şi de aceea îşi asumă sarcina să întreprindă o adevărată operă de reconstrucţie filozofică prin care să bareze calea de acces concepţiilor idealist-subiective şi obiective, dar pentru el rămîne confuză distincţia între ceea ce B. Russell va numi ulterior termen aparent (caracterizat prin simplă descripţie nominală) şi termenii reali (cărora le corespunde un referent obiectiv). Rezultatul acestei indistincţii va fi contrar intenţiilor expres proclamate de filozofi: în ontologia reistă vor dobîndi drept de cetăţenie, pe lîngă termenii care desemnează lucruri, şi expresii nedenotative, ceea ce echivalează cu un paradox pentru o concepţie care se vrea purificată de pseudotermeni. Explicaţia, subliniază Cornel Popa, ţine de împrejurarea că termenul de lucru cu care operează Kotarbinski nu aparţine limbajului obiect, ci metalimbajului (p. 41).

Că la originea acestei erori s-ar putea afla stadiul în care se găsea semantica putem deduce şi din felul cum procedează Quine mai tîrziu. Acesta, întemeindu-se pe o teorie semantică bine edificată, va distinge net numele aparente (inteligibile, cu toate acestea) şi expresiile denotative care au şi înţeles şi denotă. Fineţea aparatului semantic utilizat îi permite lui W. Quine să deosebească semnificaţia sau inteligibilitatea unei expresii propoziţionale de valoarea ei de adevăr, ca două trăsături ireductibile ale limbajului.

Sugestii ontologice multiple, la a căror origine se află de asemenea limbajul, întîlnim la K.R. Popper şi Quine. Remarcabile ni se par implicaţiile ontologice ale operaţiei de nominalizare şi supoziţiile existenţiale ale teoriilor ştiinţifice, sesizate şi cercetate de Quine. Prima dintre acestea, nominalizarea, considerată în relaţia ei cu obiectul denumit, cunoaşte după Quine patru variante, fiecare cu un domeniu ontologic distinct:

a) nume-obiect spaţio-temporal, căreia îi corespunde domeniul obiectelor fizice;

b) nume-concept sau înţeles intersubiectiv, avînd ca corespondent domeniul conceptelor;

c) nume-reprezentare psihică individuală, corespunzător orizontului fenomenelor psihice individuale;

d) nume-alte nume, avînd ca corespondent domeniul relaţiilor dintre semnele lingvistice (p. 68).

Ocupîndu-se de cea de-a doua problemă, Quine face încercarea, originală dealtfel, de instituire a unui criteriu formal de decidere a statutului ontologic al obiectelor cu care operează o teorie ştiinţifică. Într-o primă fază, filozoful american este de părere că din punct de vedere logic a spune că o entitate există înseamnă a o recunoaşte ca valoare a unei variabile. Ulterior, însă, nu mai este prea mulţumit de soluţia sa şi devine promotorul teoriei relativităţii ontologice. Explicit, pentru Quine aceasta înseamnă următoarele: 1) determinarea universului unei teorii are sens numai în raport cu o altă teorie-fundal (ceea ce, desigur, implică situaţia inconfortabilă a unei regresiuni la infinit); 2) mulţimea obiectelor admise de o teorie este dependentă de ansamblul regulilor de traducere a expresiilor teoriei supuse reducţiei în expresiile teoriei fundal.

De fascinaţia limbajului nu scapă nici K.R. Popper. Considerăţia de care se bucură la el limbajul este atît de mare, încît diversele sale modalităţi de fiinţare, precum problemele, construcţiile teoretice şi raţionamentele sînt hipostaziate ca un al treilea orizont ontologic, alături de lumea lucrurilor fizice şi de lumea stărilor de conştiinţă. Autonomizarea lumii ideilor, ca şi alte particularităţi ale acestui domeniu ne fac să ne gîndim de îndată la Platon şi Hegel. Totuşi, similitudinea rămîne doar de suprafaţă, pentru că lumea a treia a lui Popper nu are nici caracterul transcendent pe care îl au atît universul esenţelor

ideale platonic, cît și ideea absolută hegeliană, și nici nu este de origine supraumană.

Realizate ca un dialog critic constructiv, studiile din care se compune lucrarea nu se limitează la simpla înregistrare a concepțiilor autorilor prezentați, ci formulează permanent alternative sau sugestii în vederea conturării unei perspective filozofice mai complexe și mai temeinice. Bunăoară, în problema de care ne-am ocupat, autorii arată că dificultățile sau insuficiențele apărute sînt eliminate dacă privim omul și produsele activității sale teoretice din perspectiva unei antropologii centrate pe praxis.

Reflex al valențelor teoretice multiple ale limbajului, lista temelor filozofice de inspirație semantică dezbătută în lucrare ar putea fi dusă mai departe, lărgind-o și completînd-o cu probleme noi, la fel de interesante ca și cele precedente. Spațiul însă ne obligă la restrîngere, astfel că mă rezum să mai enunț doar o singură problemă în legătură cu limbajul: disponibilitățile sale metodologice. Prin poziția sa privilegiată din ultimele decenii, știința limbii a devenit pentru celelalte domenii de cunoaștere social-umane ceea ce O. Chețan numește, în articolul său, *știință-pilot* (*Modelul lingvistic și rosturile sale extralingvistice* din secțiunea *Teoria cunoașterii*). Admițînd în principiu posibilitatea ca știința limbii să devină un model pentru alte domenii ale cunoașterii, autorul studiului atrage atenția că acest transfer metodologic nu-și poate avea justificarea doar în succesele pe care le înregistrează de cîtva timp lingvistica, ci trebuie să se fundeze pe alte considerente. Între acestea, o importanță deosebită are izomorfismul de structură care, așa cum precizează studiul, se conturează ca rezultat al unui demers epistemologic prealabil, și anume al considerării științei transmițătoare de model și al celei primitoare ca științe ale semnului.

Celelalte patru studii ale secțiunii, *Teoria cunoașterii — Conceptul de lege în pozitivismul logic*, de Constantin Grecu, *Conceptul de cunoaștere apriori în lumina analizei logice și psihogenetice*, de Mircea Flonta, *Carnap despre adevăr și semnificație*, de Ilie Pârvu și *Psihanaliza cunoașterii obiective în epistemologia lui G. Bachelard* de Vasile Tonoiu tratează,așa cum rezultă și din titlu, diverse teme clasice ale teoriei cunoașterii în lumina epistemologiei contemporane sau, cum e cazul cu ultimul din titlurile citate, își extrage substanța reflexivă din acest domeniu.

Adăugînd consemnărilor de pînă acum mențiunea că prin cea de-a treia secțiune profilul volumului se întregește cu enunțarea și desfășurarea unor teze și principii extrem de actuale despre teoria acțiunii — ca raportul dintre determinism, motivație și acțiune (Petru Pânzaru), dintre decizie și responsabilitate (Mihai Florea), premisele unei teorii a acțiunii în cadrul gîndirii marxiste (Ion Moraru) și despre triada explicație, predicție, verificare în științele sociale (Alexandru Gheorghe), vom avea imaginea unei cărți în care își găsesc întruchiparea cele trei momente fundamentale ale discursului filozofic: teoria existenței, teoria cunoașterii și praxeologia.

Gheorghe Socol

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

MANIFESTĂRI ŞTIINŢIFICE ÎN ÎNTÎMPINAREA CONFERINŢEI NAŢIONALE A PARTIDULUI

În zilele de 30 iunie şi 1 iulie a avut loc, din iniţiativa Institutului de filozofie şi a Institutului de istoria artei ale Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România, o sesiune de comunicări cu tema *Educaţia estetică prin artă.*

Sesiunea a avut o dublă semnificaţie : a fost închinată Conferinţei Naţionale a partidului, dat fiind faptul că problemele educaţiei constituie una dintre preocupările esenţiale ale partidului nostru şi, în plus, a constituit un preambul la cel de-al VII-lea Congres de estetică, care s-a desfăşurat în luna august la Bucureşti.

Foarte diverse, comunicările au avut o largă deschidere, îmbrăţişînd atît probleme generale ale educaţiei estetice, cît şi probleme specifice diferitelor ramuri ale artei : muzica, artele plastice, literatura, arta spectacolului etc.

În cuvîntul de deschidere, prof. dr. doc. Alexandru Tănase, directorul Institutului de filozofie, a relevat importanţa deosebită pe care o are — în contextul actual — dezbaterea unei teme referitoare la educaţia estetică prin artă. Socotind că din conceptul de personalitate nu poate lipsi dimensiunea estetică, Al. Tănase a arătat, amintind cuvintele secretarului general al partidului, Nicolae Ceauşescu, că civilizaţia pe care o construim este o civilizaţie superioară, care nu se limitează la izbăvirea omului de asuprire, la asigurarea bunăstării sale materiale, ci urmăreşte realizarea unui *ideal de umanitate.* Idealul umanist al civilizaţiei socialiste neagă specializarea excesivă şi unilaterală, reclamînd formarea personalităţii în spiritul unui umanism care îmbină spiritul ştiinţific şi orientarea tehnică a civilizaţiei actuale cu moştenirea culturii clasice, punînd în acelaşi timp un puternic accent pe *educaţia morală şi estetică.* Iar educaţia estetică în sensul umanismului socialist presupune intensificarea, adîncirea procesului de comunicaţie între artă şi societate, între artist şi publicul său.

Relevînd faptul că socialismul acţionează în direcţia creării unui om nou, a unei personalităţi umane multilateral dezvoltate, conf. dr. Gheorghe Stroia *(Arta educatoare)* a arătat că arta şi literatura aduc în acest sens o contribuţie din cele mai însemnate. Acţionînd cu întreaga ei forţă intelectuală şi emoţională, creaţia artistică autentică militează, indiferent de modalităţile de expresie concretă, pentru transformarea gîndirii şi sensibilităţii omului, pentru educarea sa în spiritul celor mai înaintate idealuri umaniste. Dar, în acelaşi timp, ar trebui subliniat faptul că forţa modelatoare, educatoare a artei depinde nemijlocit de măsură realizării ei artistice, de valoarea ei estetică. Se poate, deci, vorbi de funcţia socială, formativă, a artei, numai dacă pornim de la valoarea estetică a operelor.

Prof. Marcel Breazu *(Caracterul complex al educaţiei estetice)* a scos în evidenţă pericolul pe care l-ar putea reprezenta o prea accentuată pedalare pe educarea senzorialităţii vizuale şi auditive în dauna cultivării zonelor mai înalte ale spiritualităţii omului. Un asemenea tip de educaţie estetică ar eşua inevitabil pe ţărmurile estetismului, ducînd la sărăcirea bucuriei artistice de seva ei densă, consistentă. Educaţia estetică trebuie să facă posibilă o autentică experi-

ență estetică. Aceasta ar consta atît în capacitatea de a sesiza semnificantul specific structurat de artist, cu morfologia și sintaxa lui proprie, cît și capacitatea de a ajunge, grație semnificantului, la semnificat, pentru a capta semnificația estetică în integralitatea ei. Educația estetică are menirea de a ne deprinde să descifrăm potențialitățile semantice incluse în operă și încadrabile în „cîmpul ideologic" în care ne mișcăm ca oameni ai unui timp istoric dat și ai unor coordonate sociale, între care se desfășoară viața noastră, în ceea ce are ea esențial.

Conturînd importanța deosebită pe care o are cercetarea științifică în vederea desfășurării cu succes a procesului educativ prin artă. Amelia Pavel, cercetător principal la Institutul de istoria artei *(Cercetare științifică și educație comunistă prin artă)*, a avertizat împotriva unor erori ce pot apărea în acest proces din folosirea teoretică și practică în forme învechite a unor concepte ca „estetismul", „gustul", „vizualitatea" etc. Caracterul operațional al creației artistice care implică o intenție transformatoare nu se mai poate acomoda cu instrumente teoretice al căror moment istoric aparțin trecutului. Folosirea unor concepte închise (conceptul de „strat", de exemplu, este folosit așa cum l-am moștenit, fără determinările lui actuale), fără a lua în considerație mișcările intervenite pe parcurs atinge zone importante ale procesului de propagare cu scop educativ al artei. Prin această prismă a necesității re-gîndirii conceptelor estetice, contribuția istoricului de artă la întemeierea științifică a acțiunii de educare comunistă prin artă este esențială.

Pledînd pentru o înnoire a formelor de educație prin artă în consens cu adevărurile artistice ale epocii contemporane, dr. Mihai Nadin *(Progresul estetic — progresul educației estetice)* remarca faptul că „... modelul tradițional al educației estetice, indiferent la ce nivel se practică ea (de la educația estetică de masă pînă la formele de învățămînt superior, de specialitate artistică) contravine astăzi sensului progresului în artă. În acest sens se poate spune că arta modernă ca moment distinct al evoluției progresive a artei este încă explicată prin concepte organice altui tip de reprezentare; de aici ar decurge cu necesitate conjugarea progresului estetic cu procesul educației estetice.

Și comunicarea lui Dumitru Matei, cercetător științific la Institutul de filozofie *(Viziunea artistică și experiența estetică)*, s-a axat pe relevarea deosebirii existente între arta tradițională și arta contemporană. Stabilind unele diferențieri între cele două tipuri de artă, D. Matei a pledat, avînd în vedere tocmai condițiile diferite în care se desfășoară în contemporaneitate procesul educativ prin artă, pentru o refundamentare a principiilor ce stau la baza acestui proces. O asemenea refundamentare va trebui să țină seama de faptul că în condițiile de existență și de evoluție ale artei contemporane, educația percepției trebuie să premeargă educației prin sensurile etice și estetice ale artei.

Același deziderat se degajează și din comunicarea prezentată de dr. Victor Ernest Maşek, cercetător științific la Institutul de filozofie *(Educație și accesibilitate în artă)*. Relevînd caracterul dialectic al relației artist-operă-public faptul că gradul de accesibilitate în fiecare caz în parte depinde de *ambii* termeni ai relației emițător-receptor, V.E. Maşek a subliniat că perturbațiile ivite în această relație nu trebuie căutate numai în sfera creației, ci și în aceea a receptării; tempoul publicului a fost întotdeauna diferit de cel al artistului, dar distanța ce trebuie recuperată azi, în condițiile revoluționării mijloacelor de expresie în toate domeniile artei, este mai mare decît oricînd. De aici ar decurge necesitatea unei educații *intensive*. În plus, ar mai fi necesar, ca fără a minimaliza importanța idealului estetic sau necesitatea orientării judecății de valoare spre semnificația și valoarea social-istorică a operei, să nu mai sărim, cum s-a întîmplat pînă acum, peste etapa anterioară a *educării corespunzătoare a senzorialității*.

Atît Mircea Voicana, șef de sector la Institutul de istoria artei, *(Trăirea artei. Calificare, profesionalizare, receptare)*, cît și Lucia Alexandrescu, cercetător științific și Vladimir Popescu-Deveselu, documentarist științific la același institut *(Omul contemporan și muzica. Propuneri pentru rezolvarea prin educație a unor raporturi conflictuale caracteristice momentului actual)*- au scos în evidență interesul crescut al publicului nostru pentru muzica de artă, aceasta decurgînd

logic din politica culturală a orînduirii socialiste. Dar s-au relevat în același timp și anumite deficiențe ale circuitului existent între muzica contemporană și public, propunîndu-se unele măsuri concrete în vederea înlăturării lor. De asemenea este criticată acea tendință care statuează inaccesibilitatea muzicii contemporane pentru publicul larg, deoarece această excludere de la artă a maselor ar duce la o dezumanizare a artei.

Dacă scriitorul Nicolae Ioana *(Forța poeticului)* a examinat la nivel general filozofic categoria de „poetic", pledînd pentru o scoatere a acestuia din sfera exclusivă a artei sau din cadrul unui gen literar „specializat" și pentru încorporarea poeticului în concretul existenței noastre de fiecare zi, dr. Pavel Cîmpeanu și Ștefana Steriade, cercetători științific la Institutul de filozofie *(Spectacol și ambianță. O cercetare experimentală)*, au prezentat rezultatele unui experiment cu privire la mecanismul de receptare și asimilare a unui spectacol teatral (B. Brecht : *Dispariția lui Galy Gay*). S-a arătat că numai prin studiul sistematic al mecanismelor receptării vom putea cunoaște procesul asimilării artistice în suficientă măsură pentru a-l putea influența în sensul dorit.

Plecînd de la premisa finalității instructiv-educative a programelor televizate, Oltea Mișcol, cercetător științific la Institutul de filozofie *(De la monolog la dialog estetic, în discursul televizual)* a relevat obligația morală ce-i revine emițătorului de a gîndi întotdeauna mesajul destinat difuzării, prin prisma efectelor pe care acesta l-ar putea avea asupra receptorului. În același timp ar trebui să se țină seama de faptul că o politică culturală, care s-ar înfăptui sub semnul vasalității necondiționate față de cerințele publicului, ar fi total ineficientă din punct de vedere educativ.

Filmul a constituit și el obiectul unei comunicări. Manuela Gheorghiu, documentarist științific la Institutul de istoria artei *(Filmul în conștiința estetică socialistă)*, referindu-se la politica culturală desfășurată în domeniul producției și distribuției de filme, a punctat critic unele lipsuri care mai există în această direcție și a arătat că dacă orînduirea socialistă acordă prioritate absolută educației multilaterale a maselor, atunci în aprecierea unui film care urmează să fie prezentat milioanelor de spectatori, — criteriul beneficiului economic ar trebui să vină pe ultimul loc.

În încheierea sesiunii, Alexandru Tănase a subliniat meritul comunicărilor de a nu fi discutat problemele în mod speculativ și abstract, ci de a fi explorat unele probleme concrete pe care le ridică procesul complex al educației prin artă ; comunicările au vădit, în același timp, o conștiință critică marcată, avînd astfel și o semnificație practică în vederea perfecționării continue a politicii culturale ce se desfășoară atît de intens în țara noastră.

★

În ziua de 10 iulie a avut loc o sesiune cu tema : *Creșterea rolului conducător al Partidului Comunist Român în procesul dezvoltării democrației socialiste în etapa actuală.* Sesiunea a fost organizată de Institutul de științe politice și de studiere a problemei naționale.

În cadrul sesiunii au prezentat comunicări prof. univ. dr. Constantin Vlad *(Rolul conducător al partidului și dezvoltarea democrației)* ; conf. univ. Petru Pînzaru *(Conceptul de participare și democrația socialistă)* ; Gheorghe Buruc, erou al muncii socialiste, reprezentant al oamenilor muncii în Comitetul oamenilor muncii al Uzinei „23 August" București *(Rolul reprezentanților oamenilor muncii în organele de conducere colective ale unităților economice)* ; conf. univ. Ion Lupu, ing. Gh. Cruțu, asist. univ. Angela Stan, lector univ. Constantin Lefter, asist. univ. Nicolae Constantinescu, lector univ. Gherghina Savu, lector univ. Elena Fokt *(Perfecționarea activității conducerii colective a întreprinderilor, cerință a adîncirii democratismului orînduirii noastre*, pe baza experienței unor întreprinderi industriale din Brașov), Dumitru Diaconescu, tehnician, reprezentant al oamenilor muncii în Comitetul oamenilor muncii al Uzinei „Tractorul" Brașov *(Unele considerații privind activitatea comitetului oamenilor muncii al Uzinei „Tractorul" Brașov)* ; Marin Sora, secretarul Comitetului de partid al Uzinei „Vulcan" București *(Exercitarea contro-*

lului de partid în condițiile extinderii conducerii colective și a dezvoltării democrației economice în întreprinderile industriale); Dumitru Stoica, șef de catedră la cabinetul județean de partid Vîlcea *(Experiența exercitării controlului de către partid în condițiile formelor de conducere colectivă a unităților economice)*; prof. univ. dr. Dumitru Mazilu *(Creșterea rolului conducător al partidului și perfecționarea activității organelor de stat;* Gheorghe Berescu, șef de departament la Institutul de științe politice și de studiere a problemei naționale *(Conducerea de către partid, dezvoltarea conștiinței socialiste și perfecționarea democrației)*; Stana Buzatu, șef de departament la Institutul de științe politice și de studiere a problemei naționale *(Condiția socială a femeii și democrația socialistă în politica Partidului Comunist Român)*; dr. Ladislau Lörincz *(Critica unor concepții tehnocratice cu privire la democrație)*; Bujor Emilian, șef de catedră la Cabinetul județean de partid — Iași, lector universitar Gheorghe Bourceanu, lector universitar Neculau Adrian *(Exercitarea conducerii colective și perfecționarea democrației socialiste)*; conf. univ. Mihai M.Petrescu *(Dinamica social-istorică a democrației și partidele politice)*. În încheierea sesiunii, prof.univ. Miron Constantinescu, președintele Academiei de Științe Sociale și Politice, a prezentat comunicarea *Experimentul politic.*

Comunicările prezentate au scos în evidență procesul de continuă perfecționare a democrației socialiste în țara noastră, relevînd în același timp și unele lipsuri care încă mai persistă.

S-a arătat că, eveniment de profundă semnificație în viața politică, Conferința Națională a Partidului Comunist Român, din iulie a.c., marchează un moment de seamă în vasta acțiune de perfecționare a societății, pentru ridicarea nivelului calitativ al conducerii activității sociale. Există în această direcție o atitudine convergentă între partid și masele largi, în sensul că partidul înfăptuiește o linie de adîncire a democrației, iar, pe de altă parte masele sînt profund interesate să înfăptuiască această democrație, să participe la rezolvarea problemelor vitale pe care le ridică mersul înainte al societății noastre.

Conceptul de participare a fost pe larg analizat. Stabilindu-se o deosebire între participarea de apartenență, specifică societății socialiste, și participarea așa-zis paritară, s-a arătat că participarea de apartenență este un concept al acțiunii eficiente și responsabile în vederea rezolvării cu succes a sarcinilor ce decurg din construirea societății socialiste multilateral dezvoltate.

Au fost criticate o serie de aspecte negative ale activității organelor de stat, propunîndu-se în același timp o serie de măsuri în vederea înlăturării lor: folosirea experților în acțiunea de îmbunătățire a deciziilor ce urmează să fie obiectul organelor executive, simplificarea aparatului de stat acolo unde apare această necesitate, făurirea unor organe noi care să răspundă suplu problemelor economice — tot numai acolo unde realitățile o cer, perfecționarea pregătirii cadrelor de decizie etc.

S-a subliniat de asemenea că multiplele implicații ale raporturilor existente între dezvoltarea democrației și afirmarea valorilor conștiinței socialiste tind spre un obiectiv fundamental: înfăptuirea țelurilor *umanismului socialist*, scoțîndu-se în evidență faptul că exercitarea conducerii de către partid în toate sferele vieții sociale are ca obiectiv suprem realizarea condițiilor de afirmare a omului, a personalității lui.

★

În ziua de 10 iulie 1972, secția de sociologie a Institutului de filozofie în colaborare cu Centrul de cercetări sociologice au organizat o dezbatere științifică cu tema *Structura socială a României contemporane.* Au prezentat comunicări prof. dr. L. Grünberg *(Conceptul de „structură socială")*, prof. dr. C. Ionescu și Em. Goldstein, cercetător științific principal *(Perspectivele dezvoltării structurii sociale și procesul de omogenizare)*, și împreună cu M. Spiridoneanu, cercetător științific principal, și cu A. Firuță și D. Ionilă, cercetătoare, comunicarea *Structura de clasă a României contemporane;* O. Hoffman, cercetător științific principal *(Concepte operaționale în analiza claselor sociale)*, Ioan Matei, cercetător științific principal, și Mioara Matei *(Profilarea social-economică a localităților factor de modificare a structurilor sociale).*

Pornind de la concepția sistemică a lui Marx despre viața socială, care implică unitatea analizei structural-funcționale și a analizei istorice-genetice, comunicarea prezentată de L. Grünberg a încercat să elaboreze un model totalizator pentru a asigura valoarea operațională a conceptului de „structură socială" în *investigarea transformărilor și omogenizării structurii sociale în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră*. De asemenea, au fost evidențiate marile disponibilități de perfecționare a structurii sociale a României socialiste, pornind de la cerințele funcționale obiective ale sistemului social global care își găsesc expresia teoretică în politica științifică, realistă și umanistă a Partidului Comunist Român de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate.

C. Ionescu și Em. Goldstein și-au centrat comunicarea pe problemele dezvoltării structurii sociale în socialism; ei au subliniat faptul că perspectiva esențială a procesului de dezvoltare a structurii sociale constă în fenomenul de omogenizare. Acest proces de omogenizare este un proces continuu, care se desfășoară în toate etapele dezvoltării orîndurii socialiste. Comunicarea a relevat în ce constă specificitatea acestui fenomen în stadiul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate; ea rezidă în procesul de apropiere al claselor și păturilor sociale existente în țara noastră, în apropierea nivelului de pregătire generală și tehnică al participării la viața economică, politică, socială și culturală, în realizarea unei adevărate echități sociale pe plan economic și social etc.

Pornind de la definirea conceptului de structură de clasă, comunicarea *Structura de clasă a României contemporane* a stabilit caracteristicile de clasă a societății socialiste: rolul conducător al clasei muncitoare, interpenetrabilitatea claselor, și caracterul dinamic care, în procesul de omogenizare, duce la dispariția lor. Prin prisma acestor trăsături a fost pe larg analizată structura de clasă a României contemporane.

Constatînd marea mobilitate a claselor sociale, O. Hoffman a precizat că, în toată această mișcare, clasa muncitoare manifestă totuși o structură relativ stabilă ce dă nota dominantă a stadiului de dezvoltare a clasei muncitoare în diferite momente istorice. Dar s-a subliniat că structura *clasei*, ca ansamblu al relațiilor esențiale și relativ stabile dintre diferitele sale subgrupuri la un moment dat, reprezintă un concept în foarte mică măsură operațional, deoarece încearcă să oglindească o realitate vastă și complexă ce nu poate fi captată nemijlocit de indicatori. De aici decurge necesitatea elaborării mai multor concepte operaționale care să permită o analiză concretă a structurii claselor și a funcționalității lor.

În comunicarea lor, Ioan Matei și Mioara Matei au relevat rolul profilării social-economice în cadrul acțiunilor de dirijare a modificărilor structurii noastre sociale și au semnalat, în vederea îndeplinirii cît mai eficiente a acestui rol, unele necesități stringente de perfecționare a cercetării sociologice în acest domeniu.

Luînd în discuție aspectele majore ale realității noastre socialiste, încercînd să elaboreze concepte metodologice științifice în vederea desfășurării cu succes a cercetării sociologice, dezbaterea care a avut loc pe tema *Structura socială a României contemporane* și-a vădit pe deplin actualitatea.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

M.B.

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an. Toute commande de l'étranger sera adressée à «Întreprinderea Rompresfilatelia», boîte postale 2001, telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 481 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei; vol. V, 1971.

*** **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

*** **Contribuții la sociologia culturii de masă**, vol. II; sub red. H. CULEA, **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

*** **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

*** **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice**, Partea a doua, **Filozofia naturii**, trad. de Constantin Floru, 1971, 582 p., 27 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

*** **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub red. Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiție și inovație în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, II. **Destinul omenirii**, vol. V, ediție îngrijită cu studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1971, 764 p., 34 lei.

*** **Istoria filozofiei românești**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR MAȘEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil și imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, **Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relațiile umane în grupele de muncă industriale. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, **Empatia (cercetări experimentale)**, 1971, 182 p., 7,25 lei.

GH. NEACȘU, **Transpunere și expresivitate scenică**, 1971, 182 p., 7,50 lei.

REV. FILOZ., 19, 8, P. 959—1062, BUCUREȘTI, 1972

I.P.I. — 9. 1707 | 43 503 | Lei 20.—

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7990

TOMUL 19, 1972

DIN SUMAR:

NOI COORDONATE ALE PROCESULUI PERFECȚIONĂRII ORGANIZĂRII ȘI CONDUCERII VIEȚII SOCIALE — DUMITRU MAZILU

PRINCIPII ȘI NORME ETICE ÎN ACTIVITATEA DE CONDUCERE. CERINȚELE ETAPEI ACTUALE ȘI ALE PERSPECTIVEI — VASILE POPESCU

ASPECTE DIN PROBLEMATICA AXIOLOGICĂ (I) — C. I. GULIAN

CĂILE ȘI PERSPECTIVELE DESFIINȚĂRII ÎNSTRĂINĂRII ÎN SOCIALISM — RADU SOMMER

MOȘTENIREA LUI ION ELIADE RĂDULESCU (Omagiu la centenarul morții) — RADU TOMOIAGĂ

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 19 9

1296
0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNŐ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI. Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2 001, telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de folozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 12.17.90.
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7990

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 9 1972

DEC. 2014

SUMAR

ÎNTREAGA NOASTRĂ RESPONSABILITATE ŞI ÎNTREGUL NOSTRU EFORT SPRE ÎNFĂPTUIREA HOTĂRÎRILOR CONFERINŢEI NAŢIONALE A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- DUMITRU MAZILU, Noi coordonate ale procesului perfecţionării organizării şi conducerii vieţii sociale 1067
- VASILE POPESCU, Principii şi norme etice în activitatea de conducere. Cerinţele etapei actuale şi ale perspectivei 1081
- C.I. GULIAN, Aspecte din problematica axiologică (I) 1091
- NADEJDA STAHOVSCHI, Dialectica libertăţii şi necesităţii la Hegel 1105
- CORNEL POPA, Actul înţelegerii şi operaţiile logico-semantice în limbile naturale . 1119

DISCUŢII

- RADU SOMMER, Căile şi perspectivele desfiinţării înstrăinării în socialism . . 1133

OPINII DESPRE CĂRŢI

- I. ACHIM, Pledoarie pentru estetică 1149
- V. MOGLESCU, False probleme într-o excursie printre antinomii 1155

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- RADU TOMOIAGĂ, Moştenirea lui Ion Eliade Rădulescu (Omagiu la centenarul morţii) 1163

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- O lucrare binevenită despre dezvoltarea satului românesc contemporan *(Al. Tănase)* 1177

Rev. filoz., **19**, 9, p. 1063–1182, Bucureşti, 1972

17608

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 **№ 9** **1972**

СОДЕРЖАНИЕ

ВСЮ НАШУ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ И ВСЕ НАШИ УСИЛИЯ НА ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ РЕШЕНИЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ РУМЫНСКОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр.

● ДУМИТРУ МАЗИЛУ, Новые координаты процесса усовершенствования организации и руководства социальной жизни 1067
● ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Этические принципы и нормы в руководстве. Требования современного этапа и будущего 1081
● К. И. ГУЛИАН, Аспекты аксиологической проблематики (I). 1091
● НАДЕЖДА СТАХОВСКИ, Диалектика свободы и необходимости у Гегеля 1105
● КОРНЕЛ ПОПА, Проблема понимания и логико-семантические операции в естественных языках. 1119

ДИСКУССИИ

● РАДУ ЗОММЕР, Пути и перспективы отмены отчуждения при социализме 1133

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● И. АКИМ, Ратование в пользу эстетики 1149
● В. МОГЛЕСКУ, Псевдопроблемы одного экскурса в антиномии 1155

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● РАДУ ТОМОЯГЭ, Наследие Иона Элиаде Рэдулеску (К столетию со дня смерти) 1163

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Удачная работа о развитии румынского современного села *(Ал. Тэнасе)* . . 1177

Rev. filoz., 19, 9, p. 1063–1180, Bucureşti, 1972

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 N° 9 1972

SOMMAIRE

TOUTE NOTRE RESPONSABILITÉ ET TOUT NOTRE EFFORT AFIN DE RÉALISER LES DÉCISIONS DE LA CONFÉRENCE NATIONALE DU PARTI COMMUNISTE ROUMAIN

ÉTUDES ET ARTICLES

Pag.

- DUMITRU MAZILU, Nouvelles coordonnées du processus de perfectionnement de l'organisation et de la direction de la vie sociale 1067
- VASILE POPESCU, Principes et normes éthiques dans l'activité de direction. Les exigences de l'étape actuelle et de la perspective 1081
- C.I. GULIAN, Aspects de la problématique axiologique (I) 1091
- NADEJDA STAHOVSCHI, La dialectique de la liberté et de la nécessité chez Hegel 1105
- CORNEL POPA, L'acte de l'entendement et les opérations logique-sémantiques dans les langues naturelles 1119

DISCUSSIONS

- RADU SOMMER, Les voies et les perspectives de la suppression de l'aliénation en socialisme 1133

OPINIONS SUR LES LIVRES

- I. ACHIM, Plaidoyer pour l'esthétique 1149
- V. MOGLESCU, Faux problèmes dans une excursion parmi les antinomies 1155

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- RADU TOMOIAGĂ, L'héritage de Ion Eliade Rădulescu (Hommage à l'occasion du centenaire de sa mort) 1163

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Une œuvre bienvenue sur le développement du village roumain contemporain *(Al. Tănase)* 1177

Rev. filoz., 19, 9, p. 1063–1180, Bucureşti, 1972

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 N° 5 1972

SOMMAIRE

NOTE NOTRE RESPONSABILITÉ AU TIOT ZOUNE EFFORT LATIN DE
CLASSER LES DÉFINITIONS DE LA CONFÉRENCE NATIONALE
DU PARTI CONSERVATEUR ROUMAIN

ÉTUDES ET ARTICLES

● DUMITRU MAZILU, Nouvelle conception du processus de perfectionnement de ... 1067
● VASILE TOPESCU, Principes et normes régissant dans l'activité de direction, ... 1081
● G.I. ULIANK, Aspects de la problématique axiologique (I) ... 1091
● NADEJDA STAFIYOVSCHI, La dialectique de la liberté et de la nécessité chez Hegel 1150
● JOHNNEL POPA, Traité de l'entendement et les opérations logico-sémantiques ... 1159

DISCUSSIONS

● JEAN BONNEIL, Les voies et les perspectives de la suppression de l'aliénation ... 1174

OPINIONS SUR LES LIVRES

● E.I. ACHIM, Théologie pour l'actualité ... 1183
● V. MOISESCU, Thèses positivistes dans une conception datant les mathématiques ... 1185

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● RADU POMOLOAȘ, L'héritage de Ion Eliade Rădulescu (Transcrip. à l'occasion ... 1187
... de naissance de sa mort) ...

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Une courte itinéraire sur le développement du village roumain contemporain ... 1177
(Al. Tănase) ...

Revista de filozofie, 19, 5, p. 1067-1188, Bucureşti, 1972

STUDII ŞI ARTICOLE

ÎNTREAGA NOASTRĂ RESPONSABILITATE ŞI ÎNTREGUL NOSTRU EFORT SPRE ÎNFĂPTUIREA HOTĂRÎRILOR CONFERINŢEI NAŢIONALE A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

NOI COORDONATE ALE PROCESULUI PERFECŢIONĂRII ORGANIZĂRII ŞI CONDUCERII VIEŢII SOCIALE

DE

DUMITRU MAZILU

Experienţa acumulată în procesul edificării noii orînduiri sociale în ţara noastră demonstrează că numeroasele şi complexele probleme ridicate de economie, ştiinţă, cultură, de întreaga activitate socială impun ca o necesitate obiectivă *îmbunătăţirea continuă a formelor şi metodelor de organizare şi conducere*. Adaptarea sistematică a metodelor de conducere şi a formelor de organizare a diferitelor sectoare de activitate la cerinţele realităţii în continuă schimbare-modificările rapide care au loc în baza tehnică-materială, în structura economică şi suprastructura orînduirii noastre—este de natură să contribuie la accelerarea întregii dezvoltări sociale. Orice rămînere în urmă pe tărîmul organizării şi conducerii duce, mai devreme sau mai tîrziu, la contradicţii, care trebuie însă şi pot să fie rezolvate la timp, pentru a nu determina apariţia unor fenomene negative, care ar îngreuia mersul înainte al economiei, al culturii, al întregii societăţi.

Perfecţionarea organizării şi conducerii vieţii sociale presupune preocuparea perseverentă pentru *dezvoltarea democraţiei socialiste*, pentru crearea condiţiilor ca masele să participe în mod efectiv la elaborarea şi înfăptuirea politicii ţării, la soluţionarea tuturor problemelor esenţiale ale progresului patriei noastre. Amplul program elaborat de Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român din iulie 1972 vizează îmbunătăţirea, *în continuare, a organizării şi conducerii activităţii economice, sociale şi de stat*, lărgirea *democraţiei* socialiste, *afirmarea mai consecventă a principiilor socialiste în domeniul repartiţiei* şi în alte domenii ale raporturilor sociale. Aceste măsuri au impulsionat iniţiativa şi energiile creatoare ale poporului nostru, au imprimat un puternic dinamism în toate domeniile de activitate.

★

După cum se ştie, în ultimii ani, din iniţiativa şi sub îndrumarea nemijlocită a conducerii superioare a partidului, s-au adoptat numeroase

Rev. filoz., 19, 9, p. 1067–1080, Bucureşti, 1972

măsuri[1] privind *îmbunătățirea formelor și metodelor de conducere* a societății noastre. Ele pornesc de la necesitatea de *a îmbina conducerea centralizată*, pe baza unui plan unic, a unei concepții și politici unitare despre mersul înainte al construcției noastre socialiste, *cu lărgirea drepturilor, atribuțiilor, autonomiei și inițiativei organelor locale*, cu îmbogățirea mijloacelor de participare efectivă a maselor la inițierea, elaborarea și aplicarea politicii generale a statului. Din punctul de vedere al perfecționării relațiilor sociale socialiste de producție, conținutul principial al acestor măsuri îl constituie *crearea unui cadru organizatoric* menit, prin perfecționarea lui, să devină o trăsătură calitativ nouă în procesul de participare mai eficace, mai nemijlocită a oamenilor muncii la întreaga activitate de conducere a treburilor de stat, politice, economice, social-culturale.

Procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate se caracterizează *tot mai mult* și prin aceea că treburile societății sînt rezolvate în mod real și *din ce în ce mai efectiv* de poporul muncitor, organizat, educat și condus de partidul clasei muncitoare, partid călăuzit de concepția materialist-dialectică despre lume și societate[2]. Desigur, *un element esențial al relațiilor sociale* socialiste în desfășurarea pozitivă a acestui proces îl reprezintă *lărgirea necontenită a democrației* socialiste, a *libertății omului* cu o înaltă conștiință și cu un înalt spirit de responsabilitate socială, existența reală a condițiilor pentru afirmarea deplină, nestînjenită, a personalității umane.

Partidul acționează neîncetat pentru a asigura participarea tot mai largă a întregului popor la opera de construcție economică și socială, pentru dezvoltarea democrației socialiste, astfel ca oamenii muncii de la orașe și sate—muncitori, țărani, intelectuali, toți cetățenii României socialiste, fără deosebire de naționalitate—*să-și poată spune cuvîntul asupra tuturor problemelor care privesc prezentul și viitorul societății noastre*, să ia parte activă la elaborarea și înfăptuirea politicii partidului și guvernului, politică ce corespunde pe deplin intereselor vitale ale întregii noastre națiuni socialiste.

Tocmai de aceea tendințele de tratare generală, *fără a releva dinamica procesului perfecționării*, sînt dăunătoare. Democrația noastră, după cum se releva la Congresul al X-lea al partidului, este superioară tuturor tipurilor anterioare de democrație, *ceea ce nu înseamnă că nu presupune măsuri sistematice de îmbunătățire a structurilor*, înnoirea *formelor* și *metodelor* de conducere. Dovada cea mai elocventă este faptul că, mai ales, în ultimii ani, dezvoltarea democrației s-a concretizat în *extinderea* participării maselor *la elaborarea* și *realizarea deciziilor* economice, politice, sociale etc. A crescut spiritul de responsabilitate socială, participarea oamenilor muncii la conducerea treburilor publice este tot mai activă și mai eficientă. Aceasta nu înseamnă însă că toate problemele s-au rezolvat,

---

[1] Vezi *Hotărîrile adoptate de Congresele al IX-lea și al X-lea ale partidului, precum și de Conferința Națională a P.C.R. din decembrie 1967*, a căror realizare a fost analizată la Conferința Națională a partidului din iulie 1972, trasîndu-se noi direcții continuării procesului perfecționării organizării și conducerii vieții sociale în perspectiva construirii societății socialiste multilateral dezvoltate și trecerii la comunism.

[2] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Raportul cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în următorii ani și în perspectivă, la perfecționarea conducerii planificate a societății și dezvoltarea democrației socialiste, la creșterea rolului conducător al partidului în edificarea socialismului și comunismului, la activitatea internațională a partidului și statului*, București, Edit. politică, 1972, p. 43.

că nu mai trebuie făcute eforturi de căutare și perfecționare în viitor, ci, dimpotrivă [3]. *Structurile* și *substructurile* organizatorice, formele și metodele de conducere se cer permanent îmbunătățite, *adaptate* cerințelor vieții și în măsură să contribuie la *ridicarea* pe noi trepte de progres a fiecărui domeniu condus. Tendințele de *suficiență* sînt extrem de dăunătoare. Totodată, conducerea partidului nostru a atras atenția că promovarea noului nu urmează să se facă *ca un scop în sine, ci în temeiul datelor practicii sociale*, exigențelor dezvoltării. Desigur, aceasta nu înseamnă subordonarea mecanică *praxisului*, ci desprinderea — printr-un proces de analiză multilaterală, de inteligență introspecție a realităților — acelor direcții, orientări fundamentale ale operei constructive pe care o înfăptuim, a căror realizare implică *structuri* și *substructuri* adecvate. Promovarea noilor *forme* și *metode* de conducere — ca o preocupare permanentă în industrie, în agricultură, în viața social-culturală — nu poate fi socotită *sinonimă cu instabilitatea* organismului social-politic. *Mobilitatea* măsurilor întreprinse nu exclude acea *relativă stabilitate* a proceselor reale, care-și află expresia în *continuitatea* soluțiilor, în *interferența* și confluența deciziilor, în *finalitățile* lor comune. Aceasta presupune însă, *pentru a exclude fenomenele de instabilitate*, o mai riguroasă pregătire a fiecărei decizii, o mai largă și mai eficientă valorificare a contribuției colectivelor de specialiști în *prospectarea* și *experimentarea* noilor structuri și substructuri, noilor forme și metode de conducere. Numai în acest fel vor putea fi restrînse și, treptat, lichidate fenomenele de *formalism* și *birocratism*, de *centralism excesiv*, pe de o parte, și *lipsa de inițiativă*, pe de altă parte.

I. O NOUĂ ȘI IMPORTANTĂ ETAPĂ ÎN PERFECȚIONAREA CONDUCERII PLANIFICATE A SOCIETĂȚII SOCIALISTE

Conferința Națională a partidului a relevat că *problemele strategiei economico-sociale au o importanță decisivă pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate*, obiectiv esențial al politicii Partidului Comunist Român, al întregului nostru popor [4]. Indiscutabil, înfăptuirea programului adoptat de Conferința Națională va determina un puternic avînt al forțelor de producție, ceea ce va asigura realizarea unei structuri optime a economiei naționale, în deplin consens cu tendințele noi ale progresului tehnico-științific pe plan mondial, aptă să determine valorificarea superioară a resurselor naturale ale țării, participarea eficientă a României la diviziunea internațională a muncii. În același timp, Conferința Națională a partidului a relevat sensurile majore ale dezvoltării economico-sociale planificate, statornicind măsurile cu privire la perfecționarea conducerii, coordonării și îndrumării activității planice, proporționale pe baza planului național unic. Obiectivele dezvoltării economico-sociale planificate converg la realizarea confluenței depline a energiilor creatoare ale poporului, la mobilizarea tuturor resurselor materiale și umane ale societății pentru

---

[3] Vezi *Lucrările Secțiunii privind perfecționarea organizării și conducerii vieții sociale și dezvoltarea democrației socialiste*, în „Scînteia" nr. 9 218 din 24 iulie 1972.

[4] Vezi Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 43—44.

edificarea socialismului multilateral dezvoltat, în corelarea temeinică a cerinţelor cu posibilităţile economiei.

În această lumină, precizarea de către Conferinţa Naţională a principalelor obiective ale dezvoltării economice are o importanţă excepţională, deoarece ele surprind sensul progresului social potrivit tendinţelor şi cerinţelor legice ale evoluţiei economico-sociale[5]. Măsurile de perfecţinare statornicite se întemeiază *pe sinteza experienţei acumulate în peste un sfert de veac de conducere planificată a economiei noastre naţionale*[6]. Reglementările preconizate de Conferinţa Naţională se bazează pe învăţătura marxist-leninistă cu privire la planificarea economiei socialiste, luînd în considerare elementele noi şi experienţa dobîndită de alte ţări în acest domeniu, avînd *meritul de a corespunde pe deplin specificului ţării noastre*, condiţiilor reale existente în economia naţională românească, potrivit nivelului de dezvoltare al forţelor de producţie şi relaţiilor de producţie. Pe de altă parte, măsurile de perfecţionare elaborate prezintă suficientă *elasticitate* pentru a nu încorseta iniţiativa, activitatea unităţilor care au sarcini în domeniul planificării, asigurîndu-se condiţiile necesare ca planul naţional unic de dezvoltare economico-socială să îmbine armonios interesele prezente cu interesele de perspectivă ale naţiunii socialiste, prin repartizarea optimă a venitului naţional pentru *fondul de dezvoltare* economico-socială a ţării şi pentru *fondul de consum* — condiţie hotărîtoare a sporirii potenţialului economic şi a prosperităţii societăţii.

În lumina aprecierilor Conferinţei Naţionale a partidului şi potrivit proiectului de lege, supus dezbaterii publice [7], fondul naţional de dezvoltare se constituie şi se utilizează la nivelul unităţilor economice, la nivelul unităţilor administrativ-teritoriale — comună, oraş, judeţ — şi la nivel central. Se înţelege că una din cele mai de seamă probleme o reprezintă *utilizarea raţională* a acestui fond. Tocmai de aceea, în dezbaterile conferinţei, s-a relevat necesitatea ca fondul naţional de dezvoltare economico-socială să fie folosit pentru investiţii privind dezvoltarea, modernizarea şi reînnoirea fondurilor fixe productive din industrie, agricultură, construcţii, transporturi, alte ramuri ale producţiei materiale şi serviciilor, lărgirea bazei materiale a cercetării ştiinţifice; asigurarea unităţilor economice cu cantităţile normate de materii prime, materiale şi alte mijloace circulante necesare desfăşurării activităţii lor economice; constituirea de rezerve; investiţii privind lărgirea bazei materiale a învăţămîntului, culturii, ocrotirii sănătăţii şi altor activităţi social-culturale, precum şi pentru construcţia de locuinţe şi lucrări edilitar-gospodăreşti la oraşe şi sate.

După cum se vede, măsurile preconizate au în vedere asigurarea creşterii — cu prioritate — a producţiei materiale, factor esenţial al progresului societăţii, pe baza celor mai noi cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii [8]. Astfel, dezvoltarea economico-socială planificată urmează să se bazeze şi în con-

---

[5] *Ibidem*, p. 44.

[6] Vezi *Lucrările Secţiunii pentru dezbaterea proiectului legii cu privire la dezvoltarea economico-socială planificată a României*, în „Scînteia" nr. 9 217 din 23 iulie 1972.

[7] Vezi *Proiectul de lege cu privire la dezvoltarea economico-socială planificată a României*, în „Scînteia" nr. 9 221 din 27 iulie 1972.

[8] Vezi *Rezoluţia Conferinţei Naţionale a P.C.R. cu privire la principalele orientări ale dezvoltării economico-sociale a României în următoarele două decenii*, în „Scînteia" nr. 9 217 din 23 iulie 1972.

tinuare, în principal, pe *promovarea consecventă a industrializării socialiste*, crearea unei structuri industriale de înaltă eficienţă economică, prin concentrarea producţiei, adîncirea specializării şi organizării raţionale a cooperării dintre diferitele unităţi, utilizarea intensivă a capacităţilor de producţie, adaptarea operativă a fabricaţiei la cerinţele consumului intern şi ale pieţei internaţionale. Un element esenţial—asupra căruia au stăruit dezbaterile Conferinţei Naţionale—vizează *folosirea deplină a potenţialului de creaţie tehnică* în vederea înnoirii şi modernizării gamei de bunuri, realizării de produse cu caracteristici tehnico-economice superioare, ridicării permanente a calităţii şi fiabilităţii produselor, condiţie esenţială a sporirii eficienţei muncii sociale.

Conferinţa Naţională a partidului a relevat, totodată, că obiectivul fundamental al dezvoltării economico-sociale planificate *în agricultură* trebuie să-l constituie mai buna satisfacere a nevoilor de consum ale populaţiei, aprovizionarea în măsură tot mai largă cu materii prime a industriei prelucrătoare şi crearea de disponibilităţi pentru export, sporirea contribuţiei acestei ramuri în creşterea producţiei materiale şi a venitului naţional. La Conferinţa Naţională s-a atras atenţia asupra necesităţii ca dezvoltarea planificată a agriculturii să ducă la *accelerarea procesului creşterii producţiei şi productivităţii muncii*, urmărindu-se conservarea şi folosirea intensivă a fondului funciar, efectuarea de lucrări în vederea îmbunătăţirii fertilităţii pămîntului, extinderea irigaţiilor şi chimizarea complexă, ridicarea gradului de mecanizare a lucrărilor agricole, modernizarea şi utilizarea eficientă a bazei tehnice-materiale [9].

Totodată, exigenţe importante s-au enunţat cu privire la utilizarea cu înaltă eficienţă a fondului de dezvoltare economico-socială în domeniul *investiţiilor*, în domeniul *transporturilor* şi *telecomunicaţiilor*, în domeniul *comerţului*, *cercetării ştiinţifice*, prin folosirea deplină a capacităţii proprii de creaţie, sporirea contribuţiei ştiinţei la progresul multilateral al ţării [10]. Astfel, Conferinţa Naţională a partidului precizează, cu rigoarea cerinţelor etapei actuale de dezvoltare a României, obiectivele, finalităţile majore ale progresului şi prosperităţii ţării, orientînd eforturile concertate ale întregii naţiuni spre făurirea socialismului multilateral dezvoltat şi trecerea treptată la comunism.

Întreaga activitate de conducere planificată a dezvoltării economico-sociale se întemeiază pe principiul *centralismului democratic*, care îmbină în mod organic conducerea întregii activităţi pe baza planului naţional unic cu *autonomia funcţională* a fiecărei unităţi[11]. Întocmirea şi înfăptuirea planului naţional unic se bazează—şi nu este de conceput altfel—pe *participarea largă şi nemijlocită* a clasei muncitoare în alianţă cu ţărănimea, cu intelectualitatea şi cu alte categorii de oameni ai muncii în dubla lor calitate: de proprietari ai mijloacelor de producţie şi de producători. Este relevant pentru economia românească faptul că întreaga activitate practică de elaborare şi realizare a măsurilor se întemeiază pe aplicarea consecventă *a principiului muncii şi conducerii colective*, asigurîndu-se cadrul organizatoric-instituţional, forme şi metode care să permită—la toate

---

[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem.*
[11] Vezi Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 47.

nivelurile de conducere — adoptarea deciziilor pe baza consultării oamenilor muncii [12]. Conducerea planificată a activității economico-sociale românești se întemeiază, în mod necesar, pe realizarea concordanței cu cerințele științei conducerii societății socialiste, urmărind să asigure *perfecționarea organizării activității în toate compartimentele vieții sociale*, raționalizarea treptelor ierarhice, apropierea conducerii de locul unde se îndeplinește planul, precizarea clară a îndatoririlor, a drepturilor și a răspunderilor, creșterea spiritului de inițiativă în gospodărirea eficientă a resurselor materiale, umane și financiare ale națiunii [13].

Conferința Națională a partidului a relevat însemnătatea covîrșitoare a *mijloacelor și metodelor moderne în activitatea de planificare*. În cadrul dezbaterilor s-a insistat asupra necesității ca întreaga activitate de conducere planificată să se înfăptuiască în concordanță cu cerințele modernizării întregii economii, bazîndu-se pe *un sistem informațional economico-social* elaborat în mod științific, care să permită cunoașterea obiectivă a realităților, a legităților dezvoltării, a proceselor și fenomenelor din societate, să asigure folosirea metodelor înaintate de analiză și decizie pe toate treptele organizatorice [14]. Totodată s-a ajuns la concluzia că activitatea de conducere planificată trebuie să se sprijine și mai mult pe o *strictă evidență economico-socială* și pe un *control riguros al națiunii* asupra modului în care unitățile socialiste, toate colectivele de muncă își exercită atribuțiile și își îndeplinesc obligațiile ce le revin în cadrul planurilor de dezvoltare economico-socială a țării.

În ampla dezbatere care a avut loc la Conferință s-a subliniat că este necesar ca întreaga activitate de planificare economico-socială să se organizeze și să se desfășoare *permanent* în toate întreprinderile, centralele, instituțiile social-culturale, ministerele și celelalte organe centrale, precum și în unitățile administrativ-teritoriale, asigurîndu-se *conlucrarea sistematică* între toți factorii interesați, pentru adoptarea soluțiilor *optime* în elaborarea și realizarea planului, în gestionarea patrimoniului național [15]. Măsurile preconizate au în vedere cerința ca activitatea de planificare să realizeze încadrarea eforturilor curente ale tuturor unităților socialiste *în tendințele de perspectivă ale dezvoltării economico-sociale*, în preocuparea comună de înfăptuire a liniei politice generale a partidului, prin îmbinarea organică a prognozelor pe termen lung cu planurile cincinale și anuale. La Conferința Națională s-a insistat asupra necesității ca prognozele pe termen lung să determine *alternative* pentru deciziile politice cu caracter *strategic*, ținînd seama de mutațiile ce se întrevăd în diviziunea internațională a muncii și în progresul științifico-tehnic pe plan mondial, evoluția *previzibilă* a proceselor economico-sociale, *modificările posibile* și *necesare* în dinamica și structura diferitelor ramuri, sectoare și domenii de activitate ale societății românești. Mai mult, s-a insistat asupra necesității ca prognoza macroeconomică—prin care se va prefigura dezvoltarea economico-socială a țării pe termen lung—să cuprindă dinamica previzibilă a fenomenelor demografice și *măsurile de politică demografică* pentru creșterea continuă

---

[12] *Ibidem*, p. 53.
[13] *Ibidem*, p. 54—55.
[14] *Ibidem*, p. 54—55.
[15] Vezi *Lucrările Secțiunii pentru dezbaterea proiectului legii cu privire la dezvoltarea economico-socială planificată a României*, în „Scînteia" nr. 9 217 din 23 iulie 1972.

a populaţiei, *realizarea unei structuri optime* de vîrste şi sporirea forţelor de muncă, creşterea productivităţii sociale a muncii, realizarea dinamicii producţiei materiale, înfăptuirea obiectivelor principale ale cercetării ştiinţifice naţionale şi ale cooperării tehnico-ştiinţifice cu alte state, pregătirea cadrelor, dezvoltarea comerţului exterior, sistematizarea teritorială a dezvoltării tehnico-sociale, satisfacerea tot mai deplină a nevoilor materiale şi spirituale ale membrilor societăţii [16]. În felul acesta se asigură acea temelie trainică necesară dezvoltării economico-sociale planificate a României socialiste nu numai în următorii 5—10 ani, ci şi în perspectivă.

Perfecţionările promovate în acest domeniu îşi găsesc concretizarea şi în precizarea expresă că activitatea de planificare *porneşte de la unităţile de bază* economice, social-culturale şi teritorial-administrative. În lumina hotărîrilor Conferinţei Naţionale a partidului, întreprinderile şi unităţile social-culturale au obligaţia să elaboreze proiectele de planuri cincinale şi anuale corespunzător potenţialului şi profilului lor de activitate, conlucrînd cu centralele economice din care fac parte, precum şi cu comitetele executive ale consiliilor populare, în scopul încadrării planurilor lor în orientările generale privind dezvoltarea economico-socială a ţării. La centralele industriale şi unităţile asimilate lor se concentrează analiza, fundamentarea şi elaborarea planurilor cincinale şi anuale. În cadrul activităţii coordonate şi simultane de întocmire a planului naţional unic, centralele şi unităţile asimilate—ca titulari de plan—conlucrează strîns cu ministerele, cu alte organe centrale de sinteză, cu comitetele executive ale consiliilor populare şi Comitetul de Stat al Planificării în vederea valorificării optime, în proiectele lor de plan, a tuturor resurselor de care dispun, în concordanţă cu nevoile şi cu posibilităţile economiei naţionale. Se înţelege că fiecare centrală economică—în efortul de organizare şi desfăşurare a procesului elaborării şi executării planurilor—este obligată *să asigure participarea largă a specialiştilor din producţie, din institutele de cercetare, proiectare şi din învăţămînt* la definitivarea proiectelor concepute cu privire la dezvoltarea anuală şi în perspectivă. Centralele şi unităţile asimilate au datoria să acorde asistenţă tehnică şi economică unităţilor subordonate în elaborarea proiectelor lor de plan, să asigure cooperarea şi specializarea între ele, integrarea propunerilor primite de la întreprinderile componente în proiectul de plan al centralei, folosind intensiv întregul potenţial de producţie.

O problemă care s-a ivit în practica economică şi care n-a fost suficient de riguros reglementată anterior se referă la perfectarea şi definitivarea planului. În lumina dezbaterilor Conferinţei Naţionale a partidului, s-a ajuns la concluzia că este necesară creşterea contribuţiei organelor de coordonare şi de sinteză în procesul corelării propunerilor de plan, eliminării suprapunerilor, contrazicerilor şi, bineînţeles, înfăptuirii în mai bune condiţii a corelaţiei în cadrul ramurii economice, precum şi între sectoare şi ramuri ale economiei naţionale. Tocmai în această viziune s-a stabilit *obligaţia centralei industriale de a transmite proiectul său de plan ministerului tutelar*, precum şi *Comitetului de Stat al Planificării*, care sînt chemate să realizeze dezideratele enunţate. Ministerele şi celelalte organe centrale titulare de plan sînt chemate să elaboreze, într-o concepţie *unitară*

[16] *Ibidem.*

și de perspectivă, în strînsă colaborare cu Comitetul de Stat al Planificării, proiectul de plan pentru întreaga ramură sau activitate de care răspund, urmărind profilarea eficientă a subramurilor pe care le coordonează. Ministerele și celelalte organe centrale titulare de plan participă nemijlocit la elaborarea proiectelor de plan în centrale și alte unități subordonate, analizează, sintetizează și corelează propunerile acestora, asigurînd integrarea lor organică în planul național unitar.

Întreprinderile, centralele și ministerele au îndatorirea — în lumina reglementărilor preconizate — să colaboreze cu comitetele executive ale consiliilor populare orășenești și județene în procesul de elaborare, fundamentare și definitivare a planurilor cincinale și anuale, pentru *coordonarea planurilor în profil departamental cu planurile în profil teritorial*. Comitetele executive ale consiliilor populare comunale și orășenești elaborează proiectele de planuri pe baza propunerilor unităților economice și social-culturale, urmărind încadrarea optimă a acestora în dezvoltarea economico-socială a comunei sau a orașului respectiv. În felul acesta se dă satisfacție deplină propunerilor și sugestiilor făcute la prima Conferință pe țară a președinților comitetelor executive ale consiliilor populare comunale și secretarilor comitetelor de partid, în sensul *lărgirii atribuțiilor și răspunderilor acestor unități administrativ-teritoriale de bază* în elaborarea, deci în înfăptuirea muncii de concepție, precum și în realizarea sarcinilor de plan preconizate.

Comitetul de Stat al Planificării, în colaborare cu ministerele, cu celelalte organe centrale și comitetele executive ale consiliilor populare județene, asigură corelarea propunerilor de plan și, corespunzător posibilităților și necesităților economiei naționale, elaborează proiectele planurilor cincinale și anuale pe care le prezintă Consiliului de Miniștri.

Garanția cea mai de seamă a realizării unui plan unitar, bine conceput, constă în *contribuția efectivă a tuturor organelor de stat și economice*, începînd cu unitățile de bază economice, social-culturale și teritorial-administrative, pînă la nivelul Consiliului de Miniștri, care, după examinarea proiectului planului național unic de către *Consiliul Suprem al Dezvoltării Economico-Sociale* [17], îl prezintă spre adoptare Marii Adunări Naționale. În felul acesta, în lumina hotărîrilor Conferinței Naționale a partidului, toate organele de stat și economice au atribuții și răspunderi mai bine delimitate în organizarea activității de planificare, deci în elaborarea și executarea planurilor, ceea ce va permite îmbunătățirea muncii în acest domeniu de extremă importanță pentru dezvoltarea prezentă și viitoare, economico-socială a României socialiste.

II. ÎMBUNĂTĂȚIREA SISTEMULUI FINANCIAR

Conferința Națională a partidului a acordat o importanță deosebită dezbaterii — în cadrul preocupărilor generale de perfecționare a organizării

[17] În baza hotărîrilor Conferinței Naționale a partidului din iulie 1972, a fost înființat *Consiliul Suprem al Dezvoltării Economico-Sociale*, organism permanent, chemat să prezinte conducerii de partid și de stat studiile și concluziile sale, să lucreze în strînsă legătură cu organele de partid și de stat la întocmirea prognozelor, a planurilor cincinale și anuale. O garanție a îndeplinirii rolului ce-i revine acestui important organism al țării o constituie alcătuirea sa din cadre de conducere de partid și de stat, *în frunte cu secretarul general al partidului*, din cele mai bune cadre economice, tehnice și științifice, precum și din reprezentanți ai oamenilor muncii care lucrează direct în producție.

și conducerii vieții sociale și dezvoltării democrației socialiste — unor măsuri privind *îmbunătățirea sistemului financiar* [18], mobilizarea tuturor resurselor economiei, pentru valorificarea cu randament sporit a potențialului material și uman al țării, accentuarea răspunderii întreprinderilor economice în creșterea venitului național, constituirea fondului de dezvoltare economico-socială și utilizarea lui eficientă, în concordanță cu prevederile planului național unic. Conferința Națională a partidului a examinat condițiile necesare pentru *creșterea rolului pîrghiilor financiare*, beneficiului și impozitului pe circulația mărfurilor, monedei și creditului, precum și a planificării financiare, în scopul accelerării vitezei de rotație a fondurilor de producție, întăririi gestiunii economice proprii și a răspunderii materiale, pentru așezarea întregii activități economice pe criteriul unei înalte rentabilități. În acest sens, dezbaterile au relevat că finanțele țării trebuie să asigure *constituirea și repartizarea planificată a fondurilor bănești* ale societății, să contribuie la buna funcționare a mecanismului economic și social și să exercite controlul general asupra desfășurării procesului de ansamblu al reproducției sociale; finanțele participă activ la înfăptuirea programului de dezvoltare economico-socială a țării, de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de trecere treptată la comunism. Banii — ca măsură a valorii, instrument de circulație, de plată și de economisire — mijlocesc evaluarea producției și consumului, circuitul valorilor materiale, asigură evidența generală a avuției naționale, a producției materiale și a valorii nou create, contribuie la obținerea unei eficiențe cît mai ridicate a activității economice [19]. Politica economico-financiară se desfășoară în scopul folosirii cu rezultate superioare a mijloacelor materiale și bănești de care dispune societatea, obținerii de randamente cît mai înalte cu consumuri cît mai reduse de muncă socială, accelerării vitezei de rotație a fondurilor, creșterii eficienței economice în toate domeniile de activitate și, pe această bază, sporirii sistematice a venitului național.

Experiența acumulată în procesul edificării noii orînduiri sociale demonstrează că finanțele au posibilitatea să contribuie la *stabilirea priorităților în dezvoltarea economico-socială planificată* a țării, la *determinarea optimă a proporțiilor și ritmurilor de creștere economică*. Totodată, Conferința Națională a partidului a subliniat că un alt obiectiv important constă în participarea finanțelor la repartizarea judicioasă a venitului național, la constituirea fondului național de dezvoltare economico-socială, la repartizarea fondului de consum între membrii societății, în lumina principiului remunerării după cantitatea, calitatea și importanța muncii, în spiritul echității socialiste. În felul acesta se stabilesc cu rigurozitate, sensul finanțelor, finalitatea lor, precizîndu-se contribuția pe care o aduc *la înfăptuirea procesului general de perfecționare a relațiilor economico-sociale* în societatea socialistă românească contemporană [20].

Politica financiară se întemeiază pe principiul *centralismului democratic*, care asigură, în concordanță cu prevederile planului național unic, concentrarea și dirijarea resurselor financiare ale țării în direcția înfăp-

---

[18] Vezi *Lucrările Secțiunii pentru dezbaterea proiectului legii finanțelor*, în „Scînteia" nr. 9 218 din 24 iulie 1972.

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem.*

tuirii obiectivelor fundamentale ale dezvoltării economico-sociale, concomitent cu autonomia funcțională a fiecărei unități socialiste în folosirea cu răspundere a părții din avuția națională ce i-a fost încredințată spre administrare. În același timp, finanțele se întemeiază pe principiile corelării eforturilor economice ale fiecărei unități — în temeiul gestiunii economice proprii — cu eforturile economice generale, în strădania de asigurare a dezvoltării întregii țări în perspectiva consolidării și extinderii succeselor dobîndite. Finanțele se bazează, în același timp, pe principiile eficienței economice, avînd o contribuție deosebit de importantă de adus în sensul asigurării unei rentabilități cît mai mari. Conferința Națională a partidului a insistat asupra necesității ca toate unitățile economice să-și desfășoare astfel activitatea încît să asigure acoperirea cheltuielilor lor de producție și de circulație *pe seama veniturilor proprii*, să obțină rezultate financiare care să le permită restituirea — într-un termen cît mai scurt — a fondurilor bănești primite, potrivit principiului că orice sumă avansată de societate, sub forma finanțării sau creditării, trebuie înapoiată; constituirea fondului de dezvoltare necesar *autofinanțării producției*, investițiilor și altor nevoi; participarea într-o măsură din ce în ce mai mare la constituirea fondurilor centralizate ale statului [21].

Corespunzător principiilor generale de conducere a societății socialiste românești, relațiile financiare, precum și circulația bănească se desfășoară în mod planificat, pe baza unui *sistem unitar de planuri financiare*. Fondurile bănești ale unităților economice se folosesc în cadrul prevederilor planului și potrivit normelor și normativelor stabilite.

Conferința Națională a partidului — insistînd asupra necesității creșterii eficienței economice în toate domeniile și sectoarele de activitate — a subliniat *rolul covîrșitor al colectivelor de oameni ai muncii din fiecare unitate socialistă în asigurarea bunei gospodăriri a mijloacelor materiale și bănești încredințate de societate*, precum și în obținerea unor rezultate economico-financiare superioare în creșterea producției, sporirea productivității muncii, reducerea continuă a cheltuielilor materiale. Trebuie menționat că, pe baza reglementărilor preconizate, organele de conducere ale unităților socialiste răspund de folosirea fondurilor încredințate de societate și a celor constituite din rezultatele propriei activități, prin administrarea judicioasă și valorificarea maximă a acestor fonduri. Organele de conducere ale unităților economice răspund de realizarea veniturilor necesare restituirii sumelor avansate de societate, formării fondurilor proprii și vărsării sumelor cuvenite bugetului de stat, precum și de utilizarea rațională a fondurilor bănești.

În scopul realizării acestor deziderate ale politicii noastre financiare, Conferința Națională a hotărît să se constituie — pe lîngă Consiliul de Miniștri — *Consiliul financiar-bancar*, avînd sarcina de a analiza fenomenele și tendințele care se manifestă în sfera raporturilor financiare, monetare și valutare atît pe plan intern, cît și internațional, de a elabora studii și măsuri pentru traducerea în viață a politicii financiare a partidului [22].

---

[21] *Ibidem.*

[22] Vezi *Rezoluția Conferinței Naționale a P.C.R. cu privire la perfecționarea organizării și conducerii vieții sociale și la dezvoltarea democrației socialiste*, în „Scînteia" nr. 9 217 din 23 iulie 1972.

Totodată, a decis constituirea *Consiliului central financiar* ca organ special de control, sub conducerea directă a Consiliului de Stat[23].

Întreaga activitate financiară a fost supusă *unei reglementări noi, unitare* [24], depăşindu-se stadiul numeroaselor norme, adesea, contradictorii, care stau la baza raporturilor financiare şi care, în loc să ajute, creau, uneori, dificultăţi în stabilirea şi desfăşurarea relaţiilor financiare.

În felul acesta se asigură un cadru mai riguros pentru respectarea disciplinei de plan şi financiare, prevenindu-se şi înlăturîndu-se deficienţele în administrarea fondurilor şi aducîndu-se o contribuţie sporită la soluţionarea problemelor legate de buna gospodărire a resurselor naţionale, la apărarea şi consolidarea avuţiei naţiunii.

III. PERFECŢIONAREA RELAŢIILOR DE REPARTIŢIE; PROMOVAREA MAI CONSECVENTĂ A PRINCIPIILOR ECHITĂŢII SOCIALISTE

Preocupările de perfecţionare a organizării şi conducerii vieţii noastre sociale îşi găsesc expresie, în acelaşi timp, în *îmbunătăţirea relaţiilor de repartiţie*, în promovarea mai consecventă a principiilor eticii şi echităţii socialiste.

Conferinţa Naţională a partidului — examinînd problemele remunerării muncii după cantitatea şi calitatea activităţii desfăşurate — a relevat necesitatea *îmbogăţirii şi completării principiilor şi normelor existente*, în scopul asigurării unui înalt nivel de trai material şi spiritual al oamenilor muncii şi afirmării multilaterale a personalităţii umane[25]. Instaurarea şi consolidarea proprietăţii socialiste, lichidarea exploatării omului de către om, noua poziţie a oamenilor muncii de deţinători ai întregii puteri politice, dezvoltarea tuturor laturilor democraţiei socialiste, creşterea participării maselor la conducerea statului, întregul proces de transformare revoluţionară a societăţii se află la temelia concordanţei dintre interesele personale ale fiecărui om al muncii şi cele generale ale societăţii, determinînd unitatea trainică a întregului popor în jurul partidului — forţa politică conducătoare în toate domeniile de activitate. Experienţa construcţiei socialiste în ţara noastră a înlesnit oamenilor muncii să-şi formeze convingerea că ridicarea bunăstării poporului, îmbunătăţirea condiţiilor sale de muncă, de locuit, de sănătate, învăţămînt şi cultură *sînt condiţionate de perfecţionarea continuă a activităţii economico-sociale, de rezultatele eforturilor creatoare în vederea creşterii puterii economice a ţării*, a venitului naţional, destinat atît dezvoltării în ritm accelerat a forţelor de producţie, cît şi satisfacerii cît mai depline a cerinţelor materiale şi spirituale ale membrilor societăţii. Conferinţa Naţională a partidului a adoptat măsuri mai eficiente pentru a se asigura îmbinarea armonioasă a principiului socialist al repartiţiei după cantitatea, calitatea şi importanţa social-economică a muncii prestate cu *răspunderea personală* [26] — latură a cointeresării materiale, indisolubil legată de dubla calitate a oamenilor

---

[23] *Ibidem.*

[24] Vezi *Proiectul legii finanţelor*, în „Scînteia" nr. 9 222 din 28 iulie 1972.

[25] Vezi *Lucrările Secţiunii pentru dezbaterea proiectului remunerării muncii şi al Codului Muncii*, în „Scînteia" nr. 9 218 din 24 iulie 1972.

[26] Vezi *Proiectul de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste*, în „Scînteia" nr. 9 217 din 23 iulie 1972.

muncii : de proprietari ai mijloacelor de producţie şi făuritori ai bunurilor materiale şi spirituale ale societăţii noastre.

După cum se ştie, în ţara noastră, salariul constituie acea parte din venitul naţional destinată consumului individual, care se repartizează în întregime, celor ce muncesc, în raport de munca prestată. Aplicarea principiului repartiţiei după muncă, stabilirea veniturilor pentru fiecare om al muncii, este, totodată, indisolubil legată de modul în care munceşte cel remunerat, de rezultatele obţinute în eforturile depuse. Este de la sine înţeles că cel care provoacă daune economiei naţionale are datoria *să răspundă personal* de prejudiciile aduse. Îmbinarea armonioasă a acestor două laturi inseparabile ale cointeresării materiale sînt de natură să contribuie, fără îndoială, *la stimularea perfecţionării pregătirii profesionale*, promovarea progresului tehnic şi ştiinţific, la formarea atitudinii socialiste faţă de muncă, întărirea spiritului de răspundere şi a disciplinei socialiste, la apărarea şi buna gospodărire a avutului obştesc, sporind contribuţia tuturor celor ce muncesc la opera constructivă, în realizarea căreia sîntem angajaţi.

Ca dovadă a consecvenţei politicii partidului nostru, promovate mai ales în perioada care s-a scurs de la Congresul al IX—lea al partidului, noile măsuri vizează *aplicarea consecventă şi riguroasă a principiului socialist al echităţii* în retribuţie şi cointeresarea materială a celor ce muncesc pentru obţinerea unor rezultate superioare în activitatea ce o desfăşoară, pentru ridicarea pregătirii lor profesionale şi stimularea progresului tehnic şi ştiinţific, să ducă la întărirea spiritului de răspundere şi a disciplinei în muncă, a grijii faţă de avutul obştesc [27]. Astfel, cointeresarea materială devine o pîrghie economică de cea mai mare însemnătate pentru creşterea eficienţei activităţii economice în toate domeniile, pentru sporirea contribuţiei tuturor oamenilor muncii la opera constructivă dedicată înălţării socialiste a României. În dezbaterile Conferinţei Naţionale a partidului — pe baza unei aprofundate analize a realităţilor ţării — s-a ajuns la concluzia că, în etapa actuală, corespunzător relaţiilor de producţie specifice orînduirii socialiste, s-au creat condiţii obiective pentru *îmbinarea armonioasă a cointeresării materiale cu stimularea morală*. Este cunoscut că societatea socialistă dă o înaltă apreciere celor care-şi pun capacitatea de muncă, priceperea şi talentul în slujba intereselor colectivităţii, ale progresului general. În politica de remunerare a muncii, statul socialist român promovează cu fermitate *principiile echităţii socialiste*, la repartizarea veniturilor provenite din muncă urmărindu-se asigurarea unor proporţii echitabile între salariile cele mai mici şi cele mai ridicate, în concordanţă cu stadiul de dezvoltare al economiei şi cu nivelul general de pregătire profesională şi de cultură al oamenilor muncii. În temeiul principiilor promovate de Conferinţa Naţională a partidului, pe măsura dezvoltării forţelor de producţie, a sporirii productivităţii muncii sociale şi a venitului naţional, statul alocă în mod planificat fondurile necesare pentru ridicarea nivelului remunerării tuturor categoriilor de oameni ai muncii, precum şi pentru creşterea fondului social de consum destinat satisfacerii nevoilor care sînt în sarcina întregii societăţi. În prezent, repartiţia după muncă se realizează în unităţile de stat numai

[27] *Ibidem.*

pe baza sistemului de salarizare. Nimeni nu poate să-şi îngăduie cu de la sine putere *schimbări* în modalităţile de salarizare, *potrivit unor aprecieri subiective*, în contradicţie cu exigenţele principiale, expres formulate în reglementările existente [28]. Relaţiile socialiste de producţie determină ca partea din venitul naţional destinată consumului individual să fie repartizată în întregime celor ce muncesc. Salariul reprezintă acea parte a fondului de consum individual care revine fiecărui om al muncii din unităţile de stat, în raport cu cantitatea, calitatea şi importanţa social-economică a muncii prestate.

Măsurile adoptate — depăşind insuficienţele şi inconsecvenţele reglementărilor anterioare — oferă un cadru general perfecţionat pentru *stimularea spiritului de responsabilitate civică*, de participare efectivă şi susţinută la realizarea şi depăşirea sarcinilor de producţie, la promovarea progresului tehnic-ştiinţific, îngăduind atingerea exigenţelor care caracterizează orînduirea noastră cu privire la dreptatea şi echitatea socială, demnitatea omului, înflorirea multilaterală a personalităţii sale [29]. Iată de ce soluţiile adoptate — expresie a stadiului atins de orînduirea noastră — permit o amplă şi aprofundată analiză a *căilor viitoare de perfecţionare a relaţiilor noastre sociale*, prin situarea muncii în centrul criteriilor şi principiilor aprecierii omului, valorii sale în viaţa socială [30].

Promovarea principiilor socialismului presupune, totodată, lichidarea *oricăror manifestări parazitare*, asigurarea unui climat sănătos de respect pentru muncă în toate domeniile. Societatea noastră socialistă, societate modernă, cu toate multiplele măsuri ce se iau pentru creşterea conştiinţei socialiste [31], *nu poate renunţa la luarea măsurilor de constrîngere* împotriva elementelor înrăite — este adevărat tot mai puţine la număr, dar care *sfidează normele de convieţuire socialistă şi opinia publică*, dovedindu-se refractare la orice măsuri de educare şi care prin acţiunile lor sînt un factor nociv care lezează interesele întregii societăţi. Desigur, *constrîngerea se îmbină cu convingerea*, cu munca de educaţie dusă în familie, în şcoală, în colectivele de muncă, precum şi prin intermediul radioului, televiziunii, cinematografului, presei şi tipăriturilor. Practica arată însă că nu toate organismele din sistemul educaţional au acţionat potrivit cerinţelor formării omului nou, constructor al orînduirii socialiste, iar măsurile de perfecţionare se aplică încă cu greutate şi destul de lent. În lumina indicaţiilor plenarei C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971, întregul mecanism al culturii şi învăţămîntului trebuie să vizeze mai direct şi mai cu seamă *mai eficient* educaţia, cu sensurile ei majore *instructive* şi *formative* într-un sistem exigent, *bine finalizat*.

Preocupările de perfecţionare a relaţiilor noastre sociale, reînnoirea permanentă a formelor şi metodelor de conducere, promovarea echităţii şi dreptăţii sociale fiind cerinţe majore ale dezvoltării societăţii socialiste, *este de datoria noastră* să contribuim efectiv la traducerea lor în viaţă.

---

[28] Vezi *Lucrările Secţiunii pentru dezbaterea proiectului legii remunerării muncii şi a Codului muncii*, în „Scînteia" nr. 9 218 din 24 iulie 1972.

[29] Vezi *Proiectul legii remunerării după cantitatea şi calitatea muncii în unităţile de stat*, în „Scînteia" nr. 9 223 din 29 iulie 1972.

[30] Vezi *Proiectul Codului muncii*, în „Scînteia" nr. 9 224 din 30 iulie 1972.

[31] Vezi *Lucrările Secţiunii privind perfecţionarea organizării şi conducerii vieţii sociale şi dezvoltarea democraţiei socialiste*, în „Scînteia" nr. 9 218 din 24 iulie 1972.

Anii construcției socialismului în România au arătat convingător că toate acestea *nu sînt deziderate abstracte*, generale, ci coordonate concrete ale practicii, a căror realizare presupune aportul conștient, susținut, permanent al unei întregi națiuni. Iată de ce traducerea în viață a hotărîrilor Conferinței Naționale a partidului implică *acțiunea realistă conștientă*, subordonată exigențelor unei maxime eficiențe în *continuarea* procesului de *perfecționare a organizării și conducerii vieții sociale, pentru lichidarea fenomenelor negative* și stimularea cu și mai multă perseverență a *noului*, a tot ce e înaintat, *progresist* pentru a asigura prosperitatea, progresul și bunăstarea patriei socialiste.

PRINCIPII ȘI NORME ETICE ÎN ACTIVITATEA DE CONDUCERE. CERINȚELE ETAPEI ACTUALE ȘI ALE PERSPECTIVEI

DE

VASILE POPESCU

Revoluția socialistă creează premisele obiective ale făuririi conștiente de către oameni a propriului lor viitor. Ceea ce se impune în primul rînd atunci cînd analizăm trăsăturile specifice ale societății socialiste multilateral dezvoltate — și, dealtfel, ale tuturor celorlalte etape ale construcției socialiste pe care le-am parcurs — este posibilitatea de organizare, reglementare și direcționare, pe scurt caracterul ei *conștient*: procesul construcției socialiste, în general, și al realizării cerințelor etapei actuale, în particular, nu se desfășoară în mod spontan, la voia întîmplării, în funcție doar de acțiunea legilor sociale obiective, pe care oamenii nu le cunosc și nu le sesizează, așa cum s-a întîmplat în toate celelalte orînduiri premergătoare socialismului. Omul societății noastre nu mai este o ființă purtată spre țărmuri necunoscute de valurile și de curenții la fel de necunoscuți ai legităților sociale, dominat de spaima viitorului, pe care nu-l poate întrevedea, și de neputința lui în fața furtunilor dezlănțuite de forțe exterioare și mai cu seamă de neînțeles. Dimpotrivă, el are posibilitatea de cunoaștere a țelurilor spre care tinde, de construire a perspectivelor condiției sale sociale, economice și umane pe baza înțelegerii judicioase a tendințelor practicii sale prezente, de a-și determina din ce în ce mai bine și din ce în ce mai adecvat propriile potențe ale acțiunii în vederea atingerii scopurilor și, în sfîrșit, de a participa, prin conștiința și activitatea sa, la accelerarea proceselor sociale obiective. Astfel acțiunea oarbă a legilor sociale este înlocuită cu posibilitatea *conducerii conștiente de către membrii societății a propriilor lor destine, precum și a ascendenței sociale generale.*

Dar posibilitate nu înseamnă încă realitate; premisa obiectivă nu este încă echivalentă cu realizarea în fapt a conducerii conștiente a activității sociale și economice generale. După cum arăta recent tovarășul Nicolae Ceaușescu, „punerea în valoare a acestei superiorități a socialismului nu se realizează însă de la sine, ci impune o activitate susținută

Rev. filoz., **19**, 9, p. 1081–1090, București, 1972

pentru cunoașterea temeinică a acțiunii legilor, pentru studierea atentă a realităților istorice din fiecare țară și din fiecare etapă de dezvoltare, pentru conducerea societății în conformitate cu tendințele și cerințele obiective ale dezvoltării economico-sociale. Iată de ce știința conducerii sociale capătă o importanță deosebită în condițiile noii orînduiri, constituind un factor hotărîtor în desfășurarea cu succes a operei de construire a socialismului și comunismului"[1].

Știința conducerii va aborda toate compartimentele vieții și practicii umane, deoarece întregul proces de făurire a societății socialiste și comuniste este un proces direcționat conștient, iar activitatea de conducere se aplică deci asupra tuturor sectoarelor și domeniilor societății : de la domeniul organizării și dirijării activității economice la reglementarea vieții de familie și de la domeniul conducerii politice la direcționarea convețuirii sociale și cetățenești. Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român a statuat în acest sens cerința introducerii unui stil de muncă științific în toate compartimentele vieții economice și sociale. Conferința Națională a partidului din iulie 1972, reluînd această cerință, a dezvoltat-o și a particularizat-o pentru fiecare domeniu al vieții sociale. Rezoluția cu privire la realizarea înainte de termen a planului cincinal, rezoluția cu privire la perfecționarea organizării și conducerii vieții sociale și la dezvoltarea democrației socialiste, rezoluția cu privire la principalele orientări ale dezvoltării economico-sociale a României în următoarele două decenii, hotărîrea cu privire la pregătirea forței de muncă și creșterea nivelului de trai al populației, directivele cu privire la sistematizarea teritoriului, rezoluția cu privire la perfecționarea activității politice-organizatorice și ideologice a partidului, proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste, proiectul Codului muncii etc., adoptate de către Conferința Națională, constituie tot atîtea direcții în care activitatea de conducere a partidului își reliefează profundul său caracter științific și concretizează modul în care previziunea devine o componentă inalienabilă a oricărui act de decizie, indiferent de domeniul unde se exercită.

I. ETICA ȘI ACTIVITATEA DE CONDUCERE A VIEȚII SOCIALE ȘI ECONOMICE

Conducerea oricărei activități presupune, după cum se arăta mai sus, o elaborare și diagnosticare anterioară a finalităților urmărite. În general, pe planul conștientului și al explicitului, sistemul scopurilor se conturează în funcție de specificul tipului de activitate : scopurile proprii activității productive vor fi legate de realizarea unor bunuri materiale, scopurile activității politice vor fi centrate în jurul dezvoltării unui anumit tip de conștiință și de instituții politice etc. Astfel finalitatea evidentă în cadrul procesului de conducere respectiv s-ar delimita în primul rînd prin domeniul de referință al activității în cauză. Totuși, o asemenea

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la deschiderea colocviului privind problemele științei conducerii societății*, București, Edit. politică, 1972, p. 12—13.

punere a problemei, deși aparent justificată, face abstracție de natura complexă a personalității umane și, în consecință, a acțiunii acesteia : omul definindu-se ca „ansamblu al relațiilor sociale", acțiunea sa — în orice moment, în orice direcție și de oricare tip — va purta amprenta acestor relații în integralitatea sistemului lor. Rezultatul activității în acest sens nu va fi echivalent cu scopul propus sau, mai precis, nu va însemna doar realizarea scopului limitat avut în vedere în momentul inițial.

Pe de altă parte, orice acțiune umană implică interacțiunea subiectului cu obiectul, transformarea obiectului, dar și transformarea subiectului : rezultatul acțiunii ni se relevă astfel ca unitate a două laturi corelative : a) realizarea scopului propus și b) modificarea corespunzătoare, mai mult sau mai puțin sesizabilă, a individului sau a grupului de indivizi angajați în activitatea respectivă. Transformarea subiectului acțiunii ca rezultat al activității îndeplinite este deosebit de diversă, cuprinzînd o gamă aproape nesfîrșită de modificări : de la modificări fizice la modificări caracterologice, de la modificarea deprinderilor la modificarea sistemului valoric, de la restructurarea gusturilor la schimbarea ideilor și a concepțiilor. De pildă, activitatea de muncă se constituie ca activitate formativă complexă : de producere a bunurilor, de creare a valorilor, de formare a personalității. Economicul, axiologicul, politicul și moralul se găsesc direct implicate și direct intercondiționate în activitatea productivă și în rezultatele acestei activități, transpunerea în practică a scopului inițial economic atrăgînd după sine consecințe exterioare, de ordin subiectiv. Conducerea activității productive nu poate face abstracție, prin urmare, de complexitatea procesului și a rezultatului muncii, de structura relațiilor sociale în care se efectuează aceasta din urmă. Conducerea constituie conștientizarea scopurilor, mijloacelor și rezultatelor, înseamnă prognoză, decizie și control, implică optimalizarea funcțiilor sale pe baza cerințelor dezvoltării sociale. Cu cît conducerea unei anumite activități își va cunoaște mai deplin domeniul aplicabilității sale, cu cît mai multilateral își va defini direcțiile, cu atît mai mult se va adecva însăși acțiunii pe care o reglementează. Astfel eficiența conducerii activității productive nu va mai fi determinată numai de realizările economice propriu-zise, ci va depinde în mod substanțial și de caracterul și de direcția „realizărilor umane", în primul rînd politice și morale, obținute.

Etica conducerii devine, așadar, *o parte inseparabilă a ansamblului activității de conducere*. Conferința Națională a partidului, raportul tovarășului Nicolae Ceaușescu au subliniat cu o deosebită claritate acest lucru : „Conducerea planificată a societății trebuie să asigure dezvoltarea în ritm înalt și, în același timp, armonioasă a forțelor de producție pe întreg teritoriul țării, progresul producției de bunuri materiale, în pas cu cele mai noi cuceriri ale științei și tehnicii ; să *urmărească formarea și perfecționarea noilor relații de producție, a tuturor relațiilor sociale, afirmarea în viață a principiilor dreptății și echității comuniste*"[2].

---

[2] *Rezoluția Conferinței Naționale a Partidului Comunist Român cu privire la perfecționarea organizării și conducerii vieții sociale și la dezvoltarea democrației socialiste*, în *Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 456 (subl. ns.).

Astfel, în condiţiile societăţii socialiste, unde finalitatea umană devine determinanta fundamentală a activităţii practice şi teoretice, aspectul etic nu este numai integrat cu drepturi depline în procesul conducerii, ci se prezintă ca un *nucleu valoric*, funcţie de care conducerea, *în totalitatea ei*, se apreciază şi-şi stabileşte mijloacele şi obiectivele : formarea şi perfecţionarea tuturor relaţiilor sociale includ ca moment constitutiv definitoriu tocmai afirmarea în forme concrete a valorilor şi a principiilor eticii şi echităţii ; cu alte cuvinte, orice transformare a relaţiilor sociale îşi va dobîndi un caracter pozitiv numai în măsura în care contribuie la o afirmare mai deplină a eticii şi echităţii socialiste în viaţa practică a colectivităţii şi a fiecărui individ în parte. În consecinţă, se pot distinge două laturi principale ale modului în care etica se integrează activităţii de conducere şi de decizie. Pe de o parte, în orice act de decizie eticul se include ca *moment apreciativ* anterior, ca luare de poziţie, ca atitudine morală care *ghidează şi fundamentează însăşi responsabilitatea etică a actului de conducere considerat*. În acest sens, activitatea de conducere se defineşte drept o *modalitate a responsabilităţii morale*, individuale şi colective.

Mai întîi responsabilitate individuală, deoarece, în măsura în care decizia este singulară [3], ea va implica *aprecierea* unei situaţii, a unui fapt, a unui proces etc. şi, imediat consecutiv, *alegerea* mijloacelor. Or, atît în procesul aprecierii, cît şi în cel al alegerii, elementul valorizării morale va fi totdeauna prezent. De pildă — şi acest exemplu major poate fi considerat atît pentru responsabilitatea individuală, cît şi pentru cea colectivă —, în cadrul raportului prezentat la Conferinţa Naţională, secretarul general al partidului sublinia faptul că, pentru atingerea obiectivelor economice stabilite, creşterea cît mai accentuată a productivităţii muncii constituie un „imperativ major al progresului", astfel încît în 1973, productivitatea muncii pe salariat trebuie să fie în industria republicană cu cel puţin 9 % mai mare decît în anul acesta. Dar, se adaugă imediat în raport, „realizarea unei productivităţi superioare necesită nu intensificarea efortului fizic, ci a muncii de concepţie, în vederea extinderii mecanizării şi automatizării, aplicării proceselor tehnologice moderne... O deosebită atenţie trebuie acordată întăririi disciplinei în muncă, respectării riguroase a regulamentelor de ordine interioară, asigurării condiţiilor ca fiecare lucrător să folosească în mod eficient întregul timp de lucru" [4]. Din cele de mai sus ni se relevă cît se poate de semnificativ modul în care aprecierea şi alegerea mijloacelor poartă o încărcătură morală. Într-adevăr, acest obiectiv major al creşterii productivităţii muncii se poate atinge printr-o mulţime de mijloace. Deşi, în primă instanţă, obiectivul este economic, mijloacele pentru atingerea lui au o implicită valoare morală,

[3] Activitatea de conducere şi decizia, ca funcţie esenţială a sa, sînt de diferite nivele : avem în vedere nivelul societăţii globale, al colectivelor particulare, dar şi al grupurilor restrînse, cum ar fi, de exemplu, familia. Indiferent de organizarea colectivă — iarăşi pe nivele — a conducerii, vom avea de-a face şi cu decizii singulare, funcţie de rolul pe care fiecare îl îndeplineşte într-o colectivitate sau alta.

[4] Nicolae Ceauşescu, *Raportul cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în următorii ani şi în perspectivă, la perfecţionarea conducerii planificate a societăţii şi dezvoltarea democraţiei socialiste, la creşterea rolului conducător al partidului în edificarea socialismului şi comunismului, la activitatea internaţională a partidului şi statului*, în *Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 22.

concretizează o anumită raportare din unghiul eticii și echității : alegerea „intensificării efortului fizic" drept mijloc, desigur, eficient în realizarea scopului ar avea integrată o atitudine morală și umană categoric contrară principiilor eticii și echității socialiste ; dimpotrivă, dezvoltarea mecanizării și automatizării, corelată cu întărirea disciplinei în muncă, se înscrie pe coordonatele pozitive ale eticii noastre, implicînd totodată ridicarea nivelului conștiinței profesionale și morale a fiecărui om al muncii. În acest caz, mijlocul ales este apreciat din punct de vedere etic, impunîndu-se și ca *scop* moral : dialectica „mijloc-scop" este determinantă, în consecință, în definirea din unghiul eticii a actului de decizie.

O analiză echivalentă a felului în care aprecierea și alegerea ca elemente ale deciziei își dezvăluie aspectele lor etice va putea fi folosită în conturarea deciziilor individuale la orice nivel și în orice domeniu al activității de conducere. De pildă, îndrumarea copiilor spre o anumită profesiune va fi întotdeauna un act de decizie al părinților. Din păcate, chiar și în cazul în care aptitudinile și bagajul de cunoștințe ale tînărului sînt insuficiente pentru trecerea unui examen de admitere sau pentru cîștigarea unui concurs, mai sînt părinți care îl îndepărtează de munca productivă, îl țin acasă fără să facă nimic și îl consolează de nereușită în vederea unui mereu, an de an, repetat examen. Fără îndoială, acest climat favorizează de multe ori apariția atitudinilor de dispreț față de muncă, fenomenelor de parazitism social și chiar direct infracționale. Decizia individuală a unor astfel de părinți este subordonată unor false valori morale și, în același timp, duce la proliferarea acestora ; în consecință, momentul unei adevărate responsabilități individuale și sociale este „alungat" din procesul aprecierii, alegerii și, prin urmare, al deciziei singulare.

În al doilea rînd, activitatea de conducere se definește în socialism și ca modalitate a responsabilității *colective*. Într-adevăr, atît la nivelul conducerii sociale, cît și la cel al conducerii unor colective particulare, cum ar fi, de exemplu, colectivele de muncă, procesul de conducere este o operă și o realizare colectivă. Fără a insista prea mult asupra acestui aspect îndeobște bine cunoscut, reamintim doar faptul că recenta Conferință Națională a partidului a însemnat o profundă dezbatere colectivă asupra direcțiilor dezvoltării economice și sociale a națiunii noastre, dezbatere în care momentul etic, ca fundament al aprecierii și alegerii, precum și ca rezultat final, a fost evident în fiecare luare de cuvînt și în fiecare hotărîre adoptată. Sînt semnificative în acest sens, de pildă, discutarea și aprobarea unanimă a articolului din proiectul Codului muncii potrivit căruia, „începînd cu vîrsta de 16 ani, fiecare persoană aptă de muncă și care nu urmează cursurile unei școli este datoare să desfășoare pînă la vîrsta de pensionare o muncă utilă societății, care să-i asigure mijloacele de existență și de dezvoltare spirituală"[5]. Prin aceasta s-a manifestat înalta responsabilitate colectivă față de formarea profesională și umană a tinerilor, față de valorile care trebuie să le definească profilul moral. Arătam mai sus cum în unele cazuri responsabilitatea individuală a părinților este absentă ; tocmai în această situație intervine responsabilitatea colectivă, socială, care nu poate permite existența și proliferarea — chiar și pe un

[5] *Codul muncii. Proiect*, în "Scînteia" nr. 9 224 din 30 iulie 1972.

teritoriu relativ limitat — a unor valori și principii contrare eticii și dreptății socialiste. Valoarea morală a unui asemenea act de decizie colectivă, responsabilă este evidentă.

Rezumînd cele expuse mai înainte, eticul este un moment anterior al activității de conducere și, totodată, o *prezență care ordonează, fundamentează și apreciază alegerea unui mijloc sau altul*; în sfîrșit, el poate avea rolul unei aprecieri aposteriori a unui anumit act de decizie. Pe de altă parte, eticul constituie și un *obiectiv urmărit*, un *scop* al activității de conducere: afirmarea în viață a principiilor moralei și echității socialiste și comuniste este una dintre finalitățile principale ale conducerii planificate a societății. Ca scop al activității de conducere, eticul poate apărea sub o formă *directă* sau sub una *indirectă, mediată*.

Sub forma sa directă, el apare în procesul *activității ideologice și cultural-educative*, organizată și direcționată de către partid, în vederea formării și dezvoltării conștiinței morale individuale și colective pe baza principiilor și a valorilor înaintate. În acest sens, *Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste* constituie o chintesență a scopurilor morale urmărite în conducerea activității de educație și a muncii ideologice. Proiectul de norme devine astfel un *cod moral*, care 1) face parte din *scopurile esențiale ale activității de conducere a vieții sociale*; 2) trebuie să devină, prin valorile și principiile pe care le promovează, *baza profilului moral individual*, al *sistemului personal de valori* și 3) se definește ca *model optim funcție de care se apreciază atît atitudinile, cît și comportamentele individuale și colective*. Pe scurt, codul moral se definește drept scop al conducerii, model uman dorit, criteriu de apreciere.

În afara proiectului de norme ale vieții și muncii comuniștilor, care reunește într-un mod armonios principalele valori ale eticii noastre, scopurile morale apar sub o formă directă în multe alte rezoluții sau proiecte de lege discutate în cadrul Conferinței Naționale. De pildă, în proiectul Codului muncii, printre îndatoririle principale ale persoanelor încadrate în unitățile socialiste apare și cerința explicită ca acestea „să respecte normele socialiste de conduită în relațiile cu ceilalți membri ai colectivului de muncă, să vegheze la aplicarea lor în viață, să dea dovadă de cinste și corectitudine, să contribuie la întărirea spiritului de disciplină, de întrajutorare tovărășească, să combată orice fel de manifestări înapoiate"[6]. Statuate în proiectul de lege, aceste cerințe își dezvăluie esența lor etică, pe de o parte prin natura lor intrinsecă și, pe de altă parte, prin caracterul lor de obligații morale individuale.

Sub o formă indirectă, mediată, eticul apare ca scop al activității de conducere în aproape totalitatea actelor de decizie sau a principiilor funcție de care se realizează acestea. De exemplu, chiar în domenii aparent atît de îndepărtate de dimensiunile moralei cum ar fi sistematizarea teritoriului, a orașelor și a satelor, avem de-a face, în ultimă instanță, și cu atingerea unor rezultate de ordin etic. Sistematizarea teritoriului, ca proces reglementat și condus în mod conștient, are în vedere accelerarea procesului de omogenizare a populației, de micșorare a deosebirilor esențiale

[6] *Ibidem.*

dintre sat și oraș etc. Dar nu trebuie uitat că unei asemenea omogenizări „existențiale" îi corespunde și o *omogenizare de conștiință, de valori*, care implică atragerea la o viață tot mai activă, la *inițiativă* și la *responsabilitate* a unor pături mereu mai largi de oameni ai muncii și contribuie la formarea mai deplină a unității moral-politice a poporului.

În realizarea acestor obiective, conducerea practică a activității economice și sociale trebuie să fie sprijinită de *etica conducerii*, înțeleasă de astă dată ca disciplină teoretică integrată în *știința* conducerii. Fără a încerca o definiție exhaustivă a eticii conducerii, nu ar fi lipsită de interes, credem, o caracterizare noțională și problematică a sa de ansamblu. Astfel, putem considera că etica conducerii *studiază aspectele reglementării morale proprii activității de decizie și de organizare în vederea direcționării conștiente a procesului formării și afirmării acelor valori, principii, norme și atitudini etice care contribuie la dezvoltarea personalității morale individuale, la rezolvarea cu succes a sarcinilor economice-sociale și la influențarea pozitivă a sistemului moralității generale.* În acest sens, etica conducerii este în același timp o disciplină *descriptivă*, *explicativă* și *prospectivă*, sarcina ei principală fiind aceea de a propune practicii deciziei un *model* etic, precum și căile de realizare a acestuia. Ca sarcină subordonată, etica conducerii își propune analiza principiilor și a valorilor morale care fundamentează și totodată se concretizează într-un anumit tip de conducere. Analiza acestor principii este inseparabilă de direcționarea relațiilor morale dintr-un colectiv sau altul[7]: formularea unor principii morale, afirmarea acestor principii și educarea în spiritul lor pot fi considerate drept aspecte diferite, dar corelative, ale unuia și aceluiași act de etică a conducerii.

Fără îndoială, atît ca disciplină de sine stătătoare, cît și ca o componentă a științei deciziei, etica conducerii se află, în activitatea teoretică din țara noastră, la începuturile sale. Dacă coordonatele fundamentale îi sînt în general precizate (ne referim la indicațiile conducerii partidului, ale ultimelor congrese, conferințe naționale și plenare privind activitatea de educație morală, problematica etică a conducerii etc.), lipsesc încă studiile concrete și analizele prospective atît de necesare pentru elaborarea și validarea ipotezelor; în sfîrșit, se impune stabilirea unei anumite metodici de cercetare, punerea la punct a unui instrumentar valid care să poată fi aplicat în diferitele domenii și la diferitele nivele ale activității de conducere. Acordarea pe viitor unei mai mari atenții eticii conducerii și elaborării sale teoretice, sarcină care nu se poate realiza decît prin eforturile reunite ale eticienilor, sociologilor, psihologilor etc., constituie o reală necesitate atît pentru diversificarea cercetării științifice cît și pentru înfăptuirea unei conduceri practice mai adecvate și mai eficiente.

---

[7] Vezi în legătură cu această ultimă corelație comunicarea lui Fred Mahler, *Sociologia moralei și știința conducerii*, în *Sociologia și știința conducerii*, coordonatori Maria Popescu și Al. Tănase, București, Edit. Academiei, 1972, p. 204 și urm., unde se subliniază, pe drept cuvînt, unitatea dintre „etica conducerii" și „conducerea etică".

2. ETICA CONDUCERII ŞI CALITĂŢILE MORALE ALE CONDUCĂTORULUI

Vasta problematică a eticii conducerii se diferenţiază şi prin gradul diferit de constituire; există anumite probleme care au făcut deja obiectul unor ample cercetări şi unde s-au realizat concluzii teoretice: este vorba în special de studiile privind calităţile conducătorului, fundamentele alegerii şi promovării în funcţii superioare, stabilirea tipologiilor adecvate în vederea desfăşurării în bune condiţii a activităţii de decizie şi altele [8]. Chiar dacă nu întotdeauna aspectul moral ocupă un loc esenţial, el este de obicei prezent, ceea ce uşurează, evident, sarcina eticianului. Mai mult decît atît, ultimele documente de partid, şi îndeosebi cele ale Conferinţei Naţionale, conţin numeroase referiri explicite cu privire la calităţile *morale* ale conducătorului. În cele ce urmează vom examina tocmai aceste calităţi preconizate în documentele Conferinţei Naţionale ca fiind indispensabile pentru definirea profilului moral al conducătorului şi, în general, pentru stabilirea unei tipologii corespunzătoare.

O asemenea tipologie a conducătorului va include ca parte esenţială, ca „dimensiune" sau ca criteriu de ordonare elementul moral alături de alte elemente: profesional, politic etc. Prin urmare, în cadrul dimensiunilor care stau la baza tipologiei conducătorului, în societatea noastră dimensiunea morală va fi reconfirmată şi reaccentuată: calităţile morale ale conducătorului nu vor fi subordonate altor trăsături necesare, ci vor participa *în mod egal* la definirea caracterologică a tipului optim. Astfel, în proiectul de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor se afirmă explicit că „prestigiul tovarăşilor care îndeplinesc funcţii de răspundere în partid, în stat, în viaţa socială în general trebuie să se bazeze pe *autoritatea lor politică, morală şi profesională*"[9]. Tocmai reunirea armonioasă a acestor trei dimensiuni permite realizarea eficientă a actului de decizie: modelul conducătorului optim ar cuprinde, într-o strictă corelare, respectivele calităţi.

Stabilirea celor trei dimensiuni tipologice constituie baza metodologică a formării şi grupării tipurilor; funcţie de combinarea dimensiunilor, vor exista, teoretic, *opt* tipuri de conducători, şi anume: 1) fără nici o calitate morală, politică sau profesională; 2) numai cu calităţi politice; 3) numai cu calităţi morale; 4) numai cu calităţi profesionale; 5) cu calităţi politice şi morale; 6) cu calităţi politice şi profesionale; 7) cu calităţi morale şi profesionale; 8) cu calităţi politice, morale şi profesionale [10]. Fără îndoială, o asemenea tipologie *teoretică* trebuie folosită ca instrument de lucru în practica cercetării empirice, urmărindu-se, pe de o parte, gruparea conducătorilor reali şi descrierea situaţiilor de fapt funcţie de tipurile modelului şi, pe de altă parte, corelarea fiecărui tip în parte cu eficienţa dovedită a actului de decizie. Cercetarea concretă

---

[8] Pentru expunerea unor tipologii folosite în gruparea conducătorilor, vezi şi Vasile Popescu, *Perspectiva sociologiei asupra eticii conducătorului*, în *Sociologia şi ştiinţa conducerii*, p. 198 şi urm.

[9] *Proiectul de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste*, în *Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, p. 512 (subl. ns.).

[10] Evident, fiecare dintre aceste dimensiuni trebuie detaliată cu ajutorul unui anumit număr de indicatori-calităţi, esenţiali pentru domeniul respectiv — politic, moral, profesional — care s-o concretizeze şi s-o facă aptă de aplicare în cercetarea concretă.

ar da astfel substanță fiecărui tip de conducător și ar permite, pe baza stabilirii tabloului real existent, formularea unor concluzii practice.

În cadrul dimensiunilor conducătorului, dimensiunea etică se cere însă a fi amănunțită. După cum se arăta mai sus, există anumite calități morale care definesc, în general, structura etică personală, cum ar fi cinstea, demnitatea, onoarea, dragostea față de muncă ș.a.m.d. În afara acestor calități, care vor fi totdeauna avute în vedere, specificul activității de conducere impune și alte trăsături morale personale. Enumerăm cîteva dintre cele subliniate în cadrul Conferinței Naționale : capacitatea de a crea un climat moral favorabil exprimării și confruntării libere a părerilor, combaterea subiectivismului și arbitrarului în aprecierea și promovarea cadrelor, situarea fermă pe pozițiile perspectivei morale etc. Sînt cu totul incompatibile cu profilul conducătorului socialist „manifestarea abuzului de putere, traficul de influență, folosirea, în interes propriu și în dauna oamenilor muncii, a oricăror funcții sau munci de răspundere încredințate de societate "[11]. De asemenea, după cum se arăta în raportul prezentat de secretarul general, „sînt necesare o luptă hotărîtă împotriva *spiritului de automulțumire și îngîmfare*, cultivarea unei *atitudini și unui spirit cutezător*, proprii clasei noastre muncitoare, întregului popor"[12].

Conturat astfel, profilul moral al conducătorului ni se relevă a cuprinde, în mare, două categorii de calități : a) *calități morale generale* și b) calități care țin de posibilitatea îndeplinirii de către conducător a sarcinii de a fi *promotor moral*. Acestea din urmă sînt, prin esența lor, *active*; ele impun pe primul plan capacitatea de *organizare a unui anumit climat moral* în colectivul sau la nivelul la care se desfășoară activitatea de conducere și, totodată, implică necesitatea *luării de atitudine* împotriva eventualelor fenomene etice negative. Astfel, dacă, în general, morala socialistă se constituie și prin caracterul său activ (orice calitate sau trăsătură etică personală își pierde din valoare dacă nu este și *propagată*, nu numai existentă la nivelul personalității individuale), pentru conducător calitatea complexă de a fi și promotor moral se evidențiază drept o trăsătură *definitorie*. Aceasta este, credem, ideea cea mai importantă care ni se relevă din documentele și dezbaterile Conferinței Naționale a partidului privind calitățile morale ale conducătorului.

★

Etica conducerii își relevă astfel caracterul său complex. Ea implică abordarea problemelor care țin de *subiectul* acțiunii (conducătorul), cele care se referă la *acțiunea însăși* (actul de conducere și de decizie), precum și cele care se raportează la *obiectul* acțiunii (domeniul sau nivelul la care se desfășoară conducerea). Tratarea lor unitară constituie singura posibilitate de îmbinare a analizei științifice și a eficienței practice. Fără îndoială, studiul de față nu a oferit decît o imagine de ansamblu și, desigur,

---

[11] *Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, în *Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, p. 511.

[12] Nicolae Ceaușescu, *Raportul cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în următorii ani și în perspectivă...*, în *Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, p. 55, (subl. ns.).

incompletă a tezelor de o deosebită valoare teoretică evidențiate în lucrările Conferinței Naționale a partidului; sînt necesare în acest sens efectuarea unor ample cercetări concrete, specializate de etică a conducerii, care să folosească bogatul material metodologic și de conținut al conferinței pentru perfecționarea în continuare a activității practice, reale. Numai în măsura în care cercetarea etică se va îndrepta spre asemenea probleme majore ale dezvoltării conștiente economice-sociale a patriei noastre, numai în măsura în care va sprijini concret această dezvoltare, ea își va îndeplini cu adevărat importantele sarcini teoretice și practice care îi stau în față.

ASPECTE DIN PROBLEMATICA AXIOLOGICĂ (I)

DE

C. I. GULIAN

PARADOXUL VALIDITĂȚII VALORILOR

Din faptele care ilustrează funcțiile culturii reiese limpede, în primul rînd, că valorile morale ale artei, gîndirii sau religiei se nasc odată cu o anume societate sau clasă, pentru care „funcționează" sau cărora le „servesc". Una dintre cele mai cunoscute teze marxiste este că „suprastructura servește bazei". Afirmația aceasta, care stă la baza analizei funcțiilor existențiale ale culturii, nu se ciocnește cu alte idei, foarte prezente în viața culturală frămîntată din țările socialiste : recunoașterea valorilor culturii naționale și universale din trecut, relevarea aportului pe care-l reprezintă creația culturală din trecut și prezent a tuturor popoarelor, curiozitatea și simpatia manifestă pentru varietatea valorilor din cultura universală, activitatea intensă de popularizare a artei și gîndirii din trecutul îndepărtat etc. Cineva ar putea crede că ne aflăm în fața unui paradox, care ar putea fi formulat teoretic ca o aporie :

1) valorile culturii unei societăți sau clase nu valorează decît pentru clasa sau societatea care le creează ;

2) valorile culturii se pot „desprinde" de societatea sau clasa care le-a creat, ele valorează sau au validitate și pentru alte societăți sau clase.

Și în cadrul „metasociologiei" ar urma să ne ocupăm de acest fenomen al „desprinderii" și acumulării valorilor culturii, să căutăm baza teoretică a ceea ce practică istoricii literaturii și artei, ai filozofiei etc. S-ar putea pe drept pune întrebarea : care sînt *criteriile* în baza cărora istoricul culturii sau pur și simplu omul cultivat este receptiv față de alte valori decît cele ale culturii clasei societății în care trăiește ? Cum a fost posibil ca și în societatea capitalistă și cea socialistă să fie receptate valorile culturale ale societății sclavagiste sau feudale ? De ce romanticii au descoperit valorile culturii medievale ? Cum este posibil ca și în societatea capitalistă și în cea socialistă să existe receptivitate și apreciere pentru cultura (mai ales arta) societății gentilice ?

Rev. filoz., **19**, 9, p. 1091–1103, București, 1972

SOCIOLOGIE ISTORICĂ ŞI AXIOLOGIE

În filozofie şi mai ales în istoria filozofiei, dualitatea categoriilor „istoric şi logic" este legată de numele lui Hegel. În *Prelegeri de istoria filozofiei*, pe care Engels o considera „genială", Hegel, care îmbina un viguros simţ istoric cu o excepţională putere de sinteză, a rezolvat, prin această pereche de categorii, mult discutata problemă a relativităţii istorice a adevărului şi valabilităţii lui „logice" — de fapt *gnoseologice* şi atemporale — în filozofie.

În istoria şi teoria culturii, cît şi în axiologie, în teoria generală a valorilor, „logicul" (gnoseologicul, adevărul) reprezintă însă numai valoarea *teoretică*. Ce se întîmplă cu valorile materiale sau cu cele etice şi estetice? Natura acestor valori permite extinderea principiului hegelian? Oare ceea ce-i bine şi rău sau estetic şi inestetic într-o anume societate nu împarte soarta trecătoare a societăţilor în care au funcţionat ca valori şi nonvalori?

Marx a resimţit foarte net aceste antinomii ale aliajului dintre istoric şi axiologic, de aceea el a şi formulat una din ele, în sfera estetică, ca o *întrebare*. Deşi a pornit de la un exemplu concret (lumea homerică), faptul că şi-a formulat constatarea denotă că întrebarea reliefează conştiinţa unui fenomen istoric neobişnuit, aproape „misterios". Acest ultim termen n-are de ce să fie izgonit din vocabularul nostru: el nu face decît să traducă miracolul validităţii valorilor „dincolo" de funcţia existenţială, care este social-istoric determinată.

Dar să recitim mai întîi cu atenţie textul lui Marx:

Marx începe prin a arăta că, „în ceea ce priveşte arta, se ştie că anumite epoci de înflorire ale acesteia nu concordă cîtuşi de puţin cu dezvoltarea generală a societăţii", pentru ca să sublinieze apoi că nici arta greacă, nici creaţia lui Shakespeare n-ar fi posibile în cadrul societăţii moderne. Concluzia, care de fapt, repetăm, este o întrebare, sună: „Dificultatea nu constă în a înţelege că arta şi epopeea greacă sînt legate de anumite forme de dezvoltare socială. Dificultatea constă în faptul că ele ne procură încă şi astăzi o desfătare artistică şi că într-o anumită privinţă servesc ca normă şi model inegalabil"[1].

Pornind de la arta greacă şi chiar de la creaţia spirituală care a dat „norme şi modele", Marx pune în fond întrebarea: dacă această creaţie a fost determinată social-istoric de o anume perioadă a istoriei sociale, *de ce valoarea ei estetică — ba chiar general spirituală — n-a pierit odată cu această lume?* Sau, pentru a traduce în termeni axiologici, inclusiv ai sociologiei dialectice a culturii: dacă valorile culturii se reduc la funcţia lor existenţială, cum se poate să fie primite (înţelese sau receptate estetic), să se bucure de validitate în societăţi care sînt total diferite de societatea greacă în care a înflorit eposul homeric?

Problema validităţii valorilor nu este simplă, pentru că nu poate fi rezolvată nici de pe poziţii nihiliste, proletcultiste, nici în spiritul unei *înţelegeri* tolerante, care deschide larg braţele pentru a primi la sînul

[1] K. Marx, *Introducere* (*Din manuscrisele economice din anii 1857—1858*), în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 684 şi 685.

ei *orice* valoare, pe motivul că, *dacă a fost*, încă mai este sau *rămîne veşnic* valoare. Acest valorism se ciocneşte de multe fapte care îi răstoarnă poziţiile : de exemplu, ne putem da seama de ce au putut funcţiona ca valori onoarea pentru cavalerul medieval sau puritatea pentru quackeri, dar ele nu mai valorează pentru omul contemporan — nici în capitalism, nici în socialism. Fiind legate de sau concrescute cu nevoi reale, dar istoric trecătoare, ale unor clase sau grupuri sociale, astfel de „valori" dezvăluie în miezul lor morbul caducităţii. Le putem numi „valori" în sensul că le putem *înţelege funcţia* pe care au avut-o, dar nu ne atrag, nu ne fascinează, n-au validitatea sau perenitatea *valorilor*. Putem *să înţelegem* didacticismul lui Voltaire sau sentimentalismul lui Dickens, dar nu sîntem obligaţi să le validăm axiologic, pentru că *înţelegerea* noastră are un temei istoric, este o atitudine cerebrală, în timp ce faţă de valori avem o *atitudine* complexă, emoţională, în care intelectul este dublat de o atitudine practică. *Aceasta* ne face „să actualizăm" şi să valorizăm. Putem *să înţelegem* de ce în condiţiile nemulţumirii sociale, spirituale, generale din Germania, în primele decenii ale veacului al XIX-lea, a putut fascina filozofia lui Schopenhauer, mixtură subtilă de idealism subiectiv şi budism : ea „răspundea" sentimentelor complexe de dezabuzare, dezamăgire, interiorizare, trăirea neputinţei şi a suferinţei etc. în rîndurile unei părţi a micii burghezii, a intelectualităţii.

Dar care intelectual din veacul al XX-lea va mai crede că „lumea este reprezentarea mea" (fraza cu care se deschide *Lumea ca voinţă şi reprezentare*) şi că „întreaga existenţă este doar suferinţă"? (firește, o astfel de concepţie, poziţie ideologică etc., care nu mai „valorează" azi decît pentru existenţialismul pesimist, nu exclude *interesul* nostru pentru răfuiala cu ele, interes uneori cu atît mai viu cu cît ideologia în chestiune este mai opusă şi suscită delimitare polemică sau valorizare parţială a unor idei, intuiţii, analize, descoperiri de probleme etc.).

Faptul că urmărim fenomenul cultural de la axiologic în jos, prin antropologic pînă la social şi istoric — aşa cum parcurge privirea botanistului o plantă de la floare pînă la rădăcinile ei —, nu ne împiedică să realizăm *atitudinea axiologică*. Din moment ce o doctrină morală sau religioasă, o operă de artă sau un sistem filozofic este *simultan* istoriceşte determinat şi axiologic valabil, nu se vede pentru ce trebuie abandonată vreuna din cele două atitudini — *explicare* şi *valorizare*. Căci, chiar dacă *nu putem* avea nevoile, cerinţele, dorinţele, dezideratele din care s-au zămislit o operă de artă, o doctrină etică sau gnoseologică din trecut, putem totuşi să păstrăm atitudinea estetică, etică şi teoretică, în care se desfăşoară juisarea estetică sau confruntarea poziţiilor etice şi teoretice. Cu alte cuvinte, *explicaţia* nu împiedică *valorizarea*, bineînţeles pentru cine este capabil să aibă atitudini valorice, pentru cine *cauzele* social-istorice nu devin o obsesie care întunecă orizontul axiologic.

Pe de altă parte, cum vom încerca să arătăm mai departe, faptul că avem trăiri şi atitudini adecvate obiectului estetic, normei etice sau sistemului filozofic nu trebuie să ne facă să uităm — atunci cînd vrem *să explicăm* aceste fenomene : resorturile, problemele şi atitudinile *practice* (afecte, interese, deziderate, proiectări, refulări, compensări, proteste etc.) — care le stau la rădăcină. A ne închipui că ideile, formele sau normele unei clase sociale se află într-o regiune a esenţelor pure, a

postula gîndire pură, morală pură, artă pură — este ca şi cum ne-am cere noi înşine să ne transformăm în gîndire fără afecte, într-o „raţiune pură", degajată de prezenţa subiectului, omului concret înţeles ca un întreg, dinamizat de dublul determinism al istoriei şi nevoilor antropologice (de la biologic la axiologic).

CONTRA RELATIVISMULUI

Disocierea posibilă a atitudinilor în *stări şi atitudini specifice* — etice, estetice, teoretice — ne permite sesizarea valorilor, contactul cu ele. Dar această disociere nu ne permite să uităm întrepătrunderile dintre politic şi etic, etic şi estetic, social şi teoretic. Disocierea ca atare nu este o iluzionare, ci o capacitate umană reală, care reflectă complexitatea şi varietatea nevoilor, a structurii umane. Disocierea aceasta apare ca negativă numai atunci cînd o traducem în *teorie* a fenomenului cultural, ceea ce duce inevitabil la o explicaţie *axiologistă*.

De aceea este greu de contestat valoarea criticilor pe care le-au adus spirite ascuţite sau profunde (Xenofan, sofiştii şi scepticii antici, Epicur şi Lucreţiu, Montaigne şi Pascal, Hegel şi Marx, Nietzsche şi Lévy Brühl) concepţiilor de tip platonic-fenomenologic-structuralist despre esenţa imuabilă, veşnică, deasupra timpului şi spaţiului, a valorilor. Etnografia modernă a confirmat printr-un număr impresionant de fapte varietatea şi labilitatea moravurilor, a normelor morale, a gusturilor estetice (inclusiv despre idealul frumuseţii fizice) şi a reprezentărilor religioase. Dar, dacă în faţa tuturor *faptelor* observate lucid, de la Xenofan pînă la „antropologia culturală", trebuie să cedeze teoria metafizică despre caracterul absolut, invariant şi monolitic al valorilor, aceasta nu tranşează problema validităţii valorilor în favoarea *relativismului absolutizat.* Căci varietăţii ameţitoare de opinii, gusturi şi moravuri i se poate opune un fapt fundamental: *al comunicării şi aprecierii, al valorizării reciproce între societăţi foarte diferite în timp şi spaţiu, al „întîlnirii" tuturor culturilor în sfera valorilor.* Să luăm ca exemplu fapte din istoria moralei. Gînditori atît de diferiţi ca Montaigne şi Anatole France, Nietzsche sau Pascal, savanţi ca Lévy-Brühl sau Westermark constată „relativitatea moravurilor": nu există *o* morală, ci *o* varietate pestriţă de moravuri, obiceiuri şi prejudecăţi.

Cum se face atunci că putem admira puritatea lui Confucius, intensitatea spirituală a lui Budhda şi Socrate, viziunea axiologică neîndoplecată (dualismul bine-rău) a lui Zaratustra, profunzimea unor mituri primitive sau zbuciumul răscolitor al eroilor lui Dostoievski sau Tolstoi?

Cînd încerc *să explic* apariţia satirei medievale, a poeziei trubadurilor, a portretului sau peisajului, a muzicii polifonice sau a romanului modern etc., accentul va cădea inevitabil pe momentul *sociologic* şi *antropologic*, ambele fiind sub zodia *funcţiei istorice.* Oricîtă bunăvoinţă şi receptivitate aş încerca să am faţă de teoriile psihologice, spiritualiste, sau radical-structuraliste (antiistorice), mi-e cu neputinţă să explic sau să deduc un fenomen care n-a mai fost prin ceva care a preexistat din totdeauna. Cînd cercetez *de ce* au simţit simultan poeţii (inclusiv cei dra-

matici) şi publicul lor nevoia să ia în derîdere clerul înalt, abuzurile nobiliare, lăcomia preoţilor etc., *de ce* omul Renaşterii a simţit nevoia afirmării de sine prin portretul individual sau *de ce* peisajul devine un gen în pictura modernă — de la Ruysdael la Şcoala de la Fontainebleau —, trebuie să caut explicaţii de ordin *istoric*. Dar, dacă îmi pun problema, împreună cu istoricii artelor, să disting valorile, să diferenţiez marile realizări de imitaţii, dacă confrunt părerile cele mai avizate asupra *noutăţii* şi *originalităţii* motivelor, formelor, mijloacelor tehnice prin care a fost îmbogăţită literatura universală prin satira medievală sau pictura universală prin peisajul chinez, japonez sau european etc., unghiul de vedere sau accentul analizei va fi — şi trebuie să fie — *axiologic*.

Orice analiză istorică nu numai că nu slăbeşte, dar şi *reliefează rolul* normelor şi valorilor ! „Transcendenţa" absolută a valorilor se vădeşte a fi o imagine palidă, anemică, decolorată faţă de acuitatea şi intensitatea cu care sînt trăite valorile ca necesare în fiece epocă — evident, valorile *epocii* ! Confruntarea între ele, valorile istoriceşte „relative" se afirmă cu tărie ca expresie a unor etosuri diferite, aşa cum într-un simpozion se ciocnesc şi se înfruntă păreri diverse. Pe de o parte, aceasta evidenţiază energic *individualitatea* istorică a fiecărui preopinent, deci trăirea istorică, manifestarea viguroasă a necesităţii istorice a valorilor. Pe de altă parte, teoria obiectivării ne arată că, aşa cum, în structura persoanei, eul se poate transforma dialectic în personalitate — păstrînd, dar şi depăşind subiectivitatea — („interiorizarea" normelor, valorilor, modelelor sociale) —, tot astfel orice conştiinţă socială, istoric determinată, este deschisă spre contact axiologic cu toate acele valori etice, estetice, teoretice etc. care nu se opun *atitudinilor lui fundamentale*. De aceea teoria valorilor datorează atît de mult psihologiei sociale şi sociologiei fundate pe materialismul istoric !

Cultura istorică-filozofică şi ştiinţifică a făuritorilor marxismului era însoţită, atît la Marx, cît şi la Engels, de un viu şi permanent interes pentru literatură, artă, religie şi morală. În contextul pe care-l cere tema valorii, mi se par relevante *aprecierile valorice* pe care le-au dat Marx şi Engels acelei literaturi, acelei morale sau religii pe care din punct de vedere etic şi politic ar fi trebuit doar s-o condamne. Marx, Engels şi Lenin — fie că s-au ocupat de cultura sclavagismului antic, de eposul homeric, aristocratic din punct de vedere de clasă, de morala comunei primitive, de creştinismul originar, de apariţia protestantismului sau sensul „ereziilor" medievale, de opera literară a lui Goethe, Balzac, Tolstoi sau de filozofia lui Hegel — au ştiut să facă distincţia necesară între *explicare* obiectivă, social-istorică şi *valorizarea* creaţiilor spirituale.

În *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, Marx arată că n-are nici un rost să amestecăm *personalitatea* cu *clasa* : „Nu trebuie să adoptăm concepţia mărginită că mica burghezie ar voi, principial, să-şi impună interesele egoiste de clasă. Dimpotrivă, ea crede că condiţiile *speciale* ale eliberării ei sînt condiţiile totodată *generale*, singurele în cadrul cărora poate fi salvată societatea modernă şi evitată lupta de clasă"[2].

---

[2] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. I, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 232.

Iluzionarea mic-burgheză pe care Marx şi Engels au dezvăluit-o cu perseverenţă în vremea lor — Lenin s-a referit, de pildă, la iluminişti şi democraţii revoluţionari — nu este condamnabilă cît timp este inconştientă. Nu orice eroare sau ignorare este o nonvaloare. Dacă *înţelegem* rădăcinile iluzionării sau dacă relevăm ineficienţa iluzionării sau utopismului, aceasta nu antrenează o dezaprobare totală, o condamnare negativistă, nihilistă.

STRUCTURALISMUL ÎN FAŢA STRUCTURII VALORILOR

După cum am reamintit mai sus, existenţa judecăţilor de valoare în lumea culturii mărturiseşte prezenţa marcată a claselor şi grupelor sociale, a atitudinilor, a necesităţilor şi a modelelor pe care şi le propun. Acest *fapt* face imposibilă o analiză dezumanizată a moralei sau artei, a religiei sau ştiinţei.

Pe de altă parte, practica judecăţilor de valoare în estetică, în istoria artei, a filozofiei sau a moralei luminează sub un nou unghi de vedere relativitatea structurii sau a unităţii fenomenelor de cultură. În ciuda structuralismului sau a altor concepţii care sînt obsedate de structura unitară fie a culturii antice, medievale, moderne etc., fie a artei antice sau filozofiei medievale etc., aceste fapte de cultură, *de îndată ce sînt valorizate, îşi pierd unitatea. Sub privirea noastră valorică, structura lor se dizolvă în valori şi monovalori.*

Acest fenomen, fireşte, nu este specific epocii noastre, ci îl regăsim şi în alte epoci: clasicismul francez (secolele XVII—XVIII) repudiază cultura evului mediu şi chiar pe Rabelais ca „barbar". Kierkegaard repudiază raţionalismul lui Hegel. Nietzsche îşi manifestă în chip violent repulsia faţă de cultura sau spiritul Reformei în Germania etc.

Deşi ştim că fiecare cultură sau formă de cultură are o indiscutabilă unitate de structură şi chiar ne străduim să o descifrăm şi *să o explicăm*, din punct de vedere axiologic avem alte necesităţi: *actualizăm* şi nu putem decît să actualizăm. Nu ne putem transpune real, ci numai mental, în conştiinţa valorică a altor societăţi sau clase. De aceea nu putem valoriza în bloc morala sau gîndirea antică (sau chiar modernă), ci numai parţial, gradual, relativ, *dialectic*. Despicăm o cultură sau formă de cultură în „elemente", laturi, idei, forme, atitudini etc. care coincid sau nu cu valorile noastre, care ne răspund sau nu, dintr-o altă lume, căutărilor, cerinţelor şi gusturilor noastre. Selectăm înăuntrul unei culturi anume forme de cultură (de pildă plastica greacă faţă de morala antică) sau chiar înăuntrul operei unui autor lucrări sau pagini „valabile". Repudiem, spontan sau conştient, tot ce ne apare ca desuet în ştiinţă şi filozofie, nepotrivit cunoştinţelor şi exigenţelor actuale. Rămînem indiferenţi sau ridiculizăm tot ceea ce-i naiv sau greoi, retoric sau grotesc în arta romantică, după cum tratăm cu indiferenţă uneori anume valori, alteori doctrine morale în ansamblul lor, pentru care oamenii s-au mistuit din cea mai pură convingere.

Apar astfel *două* istorii ale culturii: 1) istoria culturii ca istorie a unităţilor mari şi mici, în care îşi au locul toate formele şi faptele de cultură, istorie mentală, explicată, obiectivă, a valorilor şi nonvalorilor; 2) istoria valorică a culturii, în care separăm dialectic valorile de nonva-

lori, în care desprindem doar valorile etice, estetice, teoretice ale unei culturi pentru a le integra într-un fel de „antologie a culturii universale". Această întreprindere (acțiune) de răspundere nu poate fi lăsată pe seama spontaneității simțului valorii : ne trebuie o analiză lucidă, deși largă și comprehensivă, a „metodologiei selectării", o justificare teoretică, cumpănită și minuțioasă, a criteriilor în baza cărora tranșăm între *valori* și *nonvalori*. Cum să valorizăm culturile arhaice sau cultura medievală, cum să ne apropiem de doctrinele morale și sociale ale Orientului antic, din ce perspectivă să alegem capodoperele în muzeul artei asiatice, din ce unghi de vedere să căutăm elementele de gîndire rațională în filozofia medievală, cum să separăm totuși forma de conținut într-o operă contradictorie ca aceea a aristocratului Pindar sau a conservatorului Platon?

Mii de astfel de întrebări, dificultăți și dileme presară drumul sociologiei valorizante a culturii, care trebuie să biruie obstacolele împreună cu istoricii artei, moralei și cunoașterii. Chiar sociologia și istoria religiei pot să descopere criterii de ierarhizare între religii. Oare nu s-ar putea vorbi despre religii care deformează și alterează mai mult, iar altele mai puțin, spiritul uman? Marxismul a arătat că chiar sub faldurile misticismului se pot ascunde revendicări revoluționare, aspirații spre dreptate, puritate etc.

DISLOCAREA STRUCTURII VALORII. „ANTOLOGIA CULTURII UNIVERSALE"

Desigur că sociologia culturii nu-și poate asuma în întregime sarcina valorizării culturii universale. Ea nu poate și nici nu trebuie, credem, să se substituie istoriei literaturii și artei, moralei și dreptului, religiei, filozofiei și științei. Dar credem că ea poate și trebuie să facă o operă de *conștientizare*, să pună bazele lucide ale valorizării istoriei culturii. Cînd elucidăm raporturile dintre valori și societăți, valori și clase sau grupe sociale, atunci valorizarea nu mai apare ca revărsare profetică, cum este, de pildă, la Nietzsche. Spre deosebire de valorizarea intuitivă sau profetică, sociologia culturii ne ajută să știm *de ce* apreciem o serie de instituții și norme ale moralei primitive, dar nu magia și iraționalul spiritualității arhaice ; *de ce* considerăm „formele timpurii' (Tokarev) ale religiei primitive ca o mai ușoară alienare decît religia statală, monarhică a Orientului antic ; *de ce* admirăm dialectica lui Platon sau Hegel, dar nu sistemul lor speculativ ; *de ce* înțelegem sensul istoric înnoitor al curentului „Sturm und Drang", dar nu găsim în el decît rare sclipiri estetice ; *de ce* trebuie să reliefăm excepționalul rol istoric pe care-l are comunismul utopic al lui Campanella, dar să-i subliniem totodată naivitatea și ineficiența etc.

Nietzsche credea că selectarea valorilor, „actualizarea" lor se pot face de unul singur, de pe pozițiile „supraomului". Astăzi știm că, oricît spațiu și oricîtă libertate de mișcare ar avea istoricul filozofiei sau criticul de artă, prin judecățile lor se exprimă nu numai personalitatea, ci și „spiritul obiectiv", conștiința socială a clasei sau societății în numele căreia vorbește, ale căror cerințe, obiective și modele le clarifică, le explică și le justifică teoretic. Astfel sociologia marxistă a culturii participă la importanta clarificare de atitudine a unei noi societăți față de întreaga

cultură universală, din trecut și prezent, așa cum o cerea Lenin, împotriva proletcultismului : „Fără o înțelegere clară a faptului că numai prin cunoașterea precisă a culturii create de întreaga dezvoltare a omenirii, numai prin prelucrarea ei se poate construi o cultură proletară, fără această înțelegere nu vom putea îndeplini sarcina[3] aceasta".

În partea axiologică a sociologiei culturii nu este vorba numai de o catalogare pașnică a valorilor. Fiind și o forță transformatoare și modelatoare, cultura — și în consecință și sociologia culturii — trebuie să lupte pentru impunerea valorilor culturale umane, valori care nu se înfățișează întotdeauna atît de evidente încît să nu mai necesite confruntări și discuții. Deși toți ideologii unei clase sau unei societăți reprezintă în principiu aceleași interese și cerințe axiologice, elucidarea, definitivarea, întronarea și respectarea valorilor culturii constituie un proces complicat, contradictoriu, care nu poate fi reglementat prin decrete și nici învățat pe dinafară ca o formulă.

„Conștiința omului nu numai că reflectă lumea obiectivă, dar o și creează",
(V. I. Lenin, *Caiete filozofice)*

Modele (*pattern*), norme, valori — iată categorii de fapt filozofice, mai precis axiologice, pe care însă psihologia socială, sociologia și antropologia culturală le-au integrat cu ușurință și eficiență în aparatul lor conceptual. Totuși analiza dialectică ne arată în primul rînd că aceste *pattern*-uri sînt fenomene *dialectice* : ele relevă chipul în care o societate își *dă* modele și totodată „*ascultă*" de ele. În al doilea rînd, sociologul sau psihologul poate constata statistic că un anumit procent dintr-o colectivitate realizează sau „internalizează" normele, unii mai mult, alții mai puțin, iar delincvenții deloc etc. Dar oare „modelele" sau normele de conduită sînt împlinite cu aceeași facilitate cu care este acceptată moda în îmbrăcăminte, coafură, distracții, *loisir*-uri etc. ?

Dacă privim cultura numai „de jos", de la baza socială, ea ne poate apărea doar ca o „reflectare" : morala n-ar fi decît succesiunea istorică a moravurilor, iar evoluția artei și a gîndirii, cu toate eforturile, crizele și luptele pentru întronarea unor noi forme artistice sau a unui mod de a gîndi, poate apărea ca o de la sine înțeleasă alternare a gusturilor (sau a felului de a privi lumea) etc. O astfel de viziune se dovedește a fi însă mecanicist-relativistă, ignorînd și anihilînd noul, efortul și tensiunea care însuflețesc istoria culturii, mai ales în epocile de cotitură. Creația ca fenomen specific, ca *novum* axiologic, este în fond negată din perspectiva acestui determinism mecanicist, care nu vede nici *efortul* etic, nici estetic, nici teoretic din moment ce consideră că anumite structuri sau cerințe sociale „se oglindesc" sau se reflectă mecanic în cultură și în creatori ca în niște oglinzi *pasive*. Dusă pînă la capăt, o astfel de concepție postulează roboți, iar nu creatori. Dar o astfel de concepție mecanicistă cu care luptă unii

[3] V.I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 41, București, Edit. politică, 1966, p. 304.

adversari ai marxismului este departe de dialectica marxistă, indiferent de faptul că Marx şi Engels, în lupta cu idealismul, au trebuit să apese adesea asupra determinismului, şi nu asupra momentului creaţiei şi valorii.

Desigur că psihologia socială are tot dreptul să pornească de la premisa că nimic nu există în societate care să nu aibă şi corespondenţe psihice, adică aspecte de trăire subiectivă, „interioară", şi că ea poate şi trebuie să studieze, *din unghiul de vedere psihologic*, „... tot ceea ce dobîndeşte omul în psihologia lui (în modul de a gîndi, de a simţi, de a se purta, de a face) datorită faptului că trăieşte în societate, mai exact într-o anumită societate..."[4].

Psihologia socială va fi deci în mod necesar preocupată *în principal* — nu exclusiv — de această latură a „reflectării", a chipului în care oamenii unei anume societăţi sînt *determinaţi* să gîndească, să simtă şi să acţioneze. Dar o teorie dialectică a culturii trebuie să fie preocupată tot atît de mult de momentul *reacţiei libere, creatoare* a colectivităţilor şi personalităţilor pe cît este de atentă la momentul sociologic şi psihologic. Căci atunci cînd Marx şi Engels accentuau, în *Ideologia germană*, faptul că „chiar şi plăsmuirile nebuloase din creierul oamenilor sînt produse necesare ale procesului lor de viaţă material", cînd ei subliniau că „morala, religia, metafizica şi toate celelalte domenii ideologice, precum şi formele de conştiinţă corespunzătoare lor pierd deci aparenţa că ar fi de sine stătătoare", ei nu uitau să adauge faptul *esenţial* că concepţia lor „porneşte de la indivizii reali, vii..."[5]. Dacă reproşau tinerilor hegelieni că „nici unuia dintre aceşti filozofi nu i-a trecut prin minte să-şi pună problema legăturii dintre filozofia germană şi realitatea germană..."[6], ei nu se gîndeau cîtuşi de puţin să nege momentul axiologic, noutatea şi valoarea creaţiei lui Hegel sau Feuerbach. (După cum se ştie, tocmai Marx şi Engels au fost aceia care, împotriva tendinţei generale a filozofiei oficiale de a-l considera pe Hegel un „cîine mort", au proclamat valoarea istorică a redescoperirii dialecticii de către Hegel, precum şi valoarea criticii feuerbachiene a idealismului posthegelian.)

Cînd ei afirmau, mai departe, în importantul paragraf „Istoria", că „primul act istoric este, aşadar, producerea mijloacelor necesare pentru satisfacerea acestor nevoi (materiale.— *C.I.G.*)..."[7], ei postulau nu numai categoria omului „determinat", ci şi a lui *homo faber*, a omului creator. *Lanţul satisfacerii nevoilor este totodată seria creaţiilor umane*, căci nu se vede cum s-ar fi putut satisface nevoile materiale fără *invenţie*, fără *efort spiritual*, fără gîndire, fără prima realizare a sintezei dintre practică şi gîndire. Arheologia şi etnografia modernă au demonstrat că, odată cu inventarea uneltelor, oamenii de pe primele trepte ale istoriei au dat, *de la început*, dovadă de simţ artistic, de capacitate de gîndire tehnică, cosmogonică şi mai ales *socială* (prin elaborarea regulilor de conduită, a tabuurilor, a reglementării căsătoriei, a sancţiunilor juridice etc.)[8]

[4] M. Ralea şi T. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, Bucureşti, 1966, p. 17.
[5] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 27.
[6] *Ibidem*, p. 20.
[7] *Ibidem*, p. 28.
[8] Vezi lucrările lui Gordon Childe, Lervi-Gourhan, Cosven, Paul Radin, Lévi-Strauss, Kraft. Am încercat şi noi o sinteză asupra valorilor culturcle arhaice în *Originile umanismului şi ale culturii*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1967.

și etică (prin erijarea normelor de conduită, prin aprecierea actelor umane — exemple nenumărate în viața cotidiană și folclorul societăților arhaice).

Dacă Marx și Engels marcau puternic *momentul sociologic*, arătînd că viziunea lor despre istorie ia ca „punct de plecare" — deci numai ca punct de plecare — „producția materială a vieții" și „societatea civilă în diferitele ei stadii", ei nu uitau să adauge : urmînd a se „explica prin ea (prin societate .— *C.I.G.*) totalitatea diferitelor produse teoretice și forme de conștiință, ca religie, filozofie, morală etc. etc.", se va putea totodată *„prezenta procesul în ansamblul lui (deci și interacțiunea diferitelor sale laturi)"*[9].

În sfîrșit, puțin mai departe, Marx și Engels formulează o teză, binecunoscută marxiștilor, din care vrem însă să desprindem *ideea creației, patosul demiurgic*. Nu exprimată în stilul patetic și avîntat ca la Giordano Bruno, ci sobru, dar categoric : Marx și Engels afirmă despre concepția lor, despre noua concepție (marxistă) despre istorie : „Această concepție arată deci că împrejurările formează oamenii în aceeași măsură în care *oamenii creează împrejurările*"[10]. Unde este „economismul" sau „sociologismul" negator al libertății și al capacității de creație ?

Teza despre „interacțiunea diferitelor laturi" ale procesului social-istoric și afirmarea capacității omului de „a crea împrejurările", de a schimba deci *istoria* cu ajutorul teoriei, se află prezentă în *Ideologia germană*, după cum *teza axiologică* despre „omul total" și *orizontul lui axiologic* infinit — inclusiv sarcina dezalienării — străbate și însuflețește *Manuscrisele economico-filozofice*. Aceste teze, fundamentale pentru teoria marxistă a culturii, n-au așteptat „corecturile" din scrisorile bătrînului Engels, ci au fost *implicite* încă din perioada genezei marxismului. Trebuie să adăugăm că ele își capătă deplina valoare dacă le conexăm cu ceea ce se poate numi „antropologia" marxistă din această perioadă, cu paginile — nu multe, dar *esențiale* — în care definiția omului ca „ansamblu al relațiilor sociale" — deci *latura socială* a persoanei — este întregită cu afirmarea „individului real, viu", cu nevoile, „pasiunile" și unicitatea lui, deci cu *latura individuală* sau biografică a persoanei[11].

În *Ideologia germană*, sensul *reflectării* se întregește deci cu sensul *acționării, transformării revoluționare și creației*, deci cu sensul *axiologic*, prin care se definește etosul, chiar în pasaje în care Marx și Engels accentuează teza reflectării. Este vorba de toate acele pasaje care se rotesc în jurul binecunoscutei „definiții" după care „conștiința nu-i decît existența conștientă" (conștientizată). Dar este o dovadă de neseriozitate sau de rea-credință *să omiți* toate acele texte în care este prezentă, evidentă ideea creației. Atunci cînd Marx și Engels vorbesc despre istorie, aceasta înseamnă pentru ei a vorbi implicit și despre cultură în sensul plenar al *acționării* : primul ei „act istoric" este creația. Referindu-se la istoriografi, de pildă, Marx și Engels scriu că „orice istoriografie trebuie să pornească de la aceste baze naturale și de la modificările suferite de ele în decursul istoriei *datorită acțiunii oamenilor*"[12]. Mai departe,

[9] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 38 (subl. ns.).

[10] *Ibidem*, p. 39 (subl. ns.).

[11] Am încercat valorificarea acestor idei în *Problematica omului*, București, 1966 ; Le *marxisme devant l'homme*, Paris, Payot, 1968.

[12] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 21 (subl. ns.).

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

ei scot în relief o noțiune peste care se trece de obicei, dar care a căpătat o mare prestanță în sociologia americană contemporană : „modul de viață" (*way of life*). Marx și Engels sînt departe de a înțelege pasiv, mecanicist acest „mod de viață", căci ei scriu că acesta este „un mod anumit de manifestare".

Cînd Marx și Engels accentuează *determinarea* oamenilor de către „relațiile sociale și politice bine determinate", ei vorbesc totodată despre oameni nu „așa cum aceștia ar putea să apară în propria lor imaginație sau în imaginația altora, ci așa cum sînt *în realitate*, adică așa cum acționează, cum produc bunuri materiale, deci *așa cum se manifestă activ* (subl. ns. — *C.I.G.*) în cadrul anumitor limite, premise și condiții materiale, independente de bunul lor plac"[13]. Firește, depinde de interpretul unor atare texte dacă el vrea să reducă acțiunea, activitatea, creația oamenilor la munca manuală sau vor să respecte *spiritul* marxismului, cuprinzînd în aceste noțiuni *toate iradiațiile praxisului*. Praxisul nu se reduce la producție materială, căci, citim în *Ideologia germană*, concepția marxistă „pornește de la premisele reale și nu le părăsește nici un moment. Premisele sale sînt oamenii, considerați nu într-o izolare și imobilitate imaginară, ci în procesul lor real de dezvoltare..."[14]. Cine cunoaște biografia lui Marx și imensa cultură subiacentă în opera lui Marx și Engels, poate oare afirma, că „procesul real de dezvoltare" al oamenilor nu implică cultura și *rolul ei de a reacționa asupra bazei care i-a dat naștere*?

O formulare importantă și cît se poate de limpede a caracterului activ, revoluționar al noii concepții despre lume pe care o schițau este dată de către Marx și Engels atunci cînd se delimitează de Feuerbach : „Întreaga deducție a lui Feuerbach în problema relațiilor dintre oameni nu urmărește decît să dovedească că oamenii au și *au avut întotdeauna* nevoie unul de altul. El vrea să stabilească constiința acestui fapt : el vrea deci... să obțină numai înțelegerea justă a unui fapt *existent*, în timp ce sarcina adevăratului comunist este de a răsturna această realitate existentă"[15].

Recunoscînd meritele istorice ale lui Feuerbach ca critic al idealismului, Marx și Engels arătau că filozoful german „ ...merge atît de departe cît poate să meargă în genere un teoretician ..."[16]. Problema care se punea însă era de a merge mai departe, de a depăși poziția interpretării, a contemplării, deci a „reflectării". Critica limitelor lui Feuerbach reliefează caracterul conștient și *activ*, *formativ*, *modelator* al ideologiei, care nu este numai reflectarea unei situații date, ci și *reacție*, manifestare a voinței de schimbare, de transformare din temelii a realității existente : „... În realitate ... pentru *comuniști*, întreaga problemă este de a revoluționa lumea existentă, de a ataca și de a schimba în mod practic starea de lucruri dată"[17].

---

[13] *Ibidem*, p. 26 (subl. ns.).
[14] *Ibidem*, p. 27.
[15] *Ibidem*, p. 43.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*.

Reproşul cel mai ascuţit pe care-l adresau Marx şi Engels lui Feuerbach şi totodată oricărei teorii pur contemplative (deci inclusiv unui „economism" care consideră ideologia şi cultura în general doar ca reflectare !) era că „nu face o critică a relaţiilor de viaţă actuale"[18].

Noua concepţie despre istorie — inclusiv despre cultură — pornea deci de la postulatul dialectic al *condiţionării sociale* şi *reacţiei umane active, critice şi revoluţionare* : „Istoria nu este altceva decît succesiunea diferitelor generaţii ; ... fiecare generaţie, pe de o parte, continuă în împrejurări complet schimbate activitatea moştenită, iar pe de altă parte *modifică vechile împrejurări printr-o activitate complet schimbată*" [19].

În această acţiune de modificare, fie paşnică sau lentă, fie revoluţionară, violentă, a societăţii, cultura joacă un rol hotărîtor. Căci, nefiind o reflectare pasivă a bazei sau doar o „structură corespondentă" structurii sociale, ci păstrînd vie în ea problematica omului, nevoile, frămîntările, neliniştile lui, ca şi setea axiologică de depăşire a unui stadiu atins, cultura *participă nemijlocit* la acţiunea schimbării, corectării, la critica decalajului dintre model şi realitate. *Prin ea se face conştientizarea acestui decalaj*, a alienării, a neîmplinirilor, a distorsiunilor şi a falsificărilor. Se mai adaugă dezbaterea ţelurilor şi a obiectivelor economice-sociale şi culturale, clarificarea valorilor morale ale unei clase sau ale unei societăţi, delimitarea faţă de alte morale, ca şi regăsirea şi recunoaşterea — doar parţială — a conştiinţei contemporane în etosul altor epoci, procesul prin care indivizii devin unanimi asupra normelor reale şi modalităţilor educative pentru traducerea lor în viaţă, căutarea căilor unei „internalizări" conştiente şi nu conformiste sau formaliste a normelor morale, dialogul cu tineretul — atît în vederea înţelegerii cerinţelor lui, cît şi pentru a-i împărtăşi experienţa matură a *obiectivării* —, cea mai importantă dintre tainele pe care le ignorează tinereţea —, iată numai cîteva probleme centrale care ilustrează caracterul activ, formativ şi modelator al culturii.

Am dat exemplul moralei, pentru că este mai puţin folosit. Este inutil să mai reamintim rolul pe care-l joacă arta şi ideologia în general în trezirea conştiinţei politice şi etice, în elaborarea doctrinelor juridice şi politice, care mediază transformarea în profunzime a structurilor sociale. Pînă şi religia, după cum se poate vedea din analiza ereziilor, nu numai că „însoţeşte" transformarea socială, dar şi reacţionează asupra societăţii, prin determinarea unei ostilităţi antistatale, prin formarea sectelor, prin constituirea bisericilor, care au jucat în trecut un rol politic şi istoric binecunoscut atît în Occident, cît şi în Orient. Clasica lucrare a lui Engels *Războiul ţărănesc german* a scos la lumină puterea de dislocare a structurii sociale feudale pe care a avut-o la vremea lui protestantismul (Reforma).

Este de la sine înţeles că nu orice fapt de cultură are virtualitatea de a fi un răspuns creator, valoric, de a contribui la reliefarea, elucidarea sau dinamizarea etosului. Morala, arta şi gîndirea conservatoare sau conformiste se mulţumesc sau cer tocmai statuarea existentului ca atare, justificarea stărilor de lucruri existente, sclerozarea mentală şi

[18] *Ibidem*, p. 45.
[19] *Ibidem*, p. 46 (subl. ns.).

morală. Manierismul şi platitudinea în artă însoţesc acest fenomen de trădare a sensului axiologic, modelator al culturii.

Cultura unei societăţi poate căpăta rolul de conştiinţă sau de conştientizare a nevoilor, cerinţelor şi aspiraţiilor. În acest sens, conştiinţa socială, ca şi conştiinţa individuală, se poate întoarce împotriva societăţii care a generat-o, de fapt împotriva acelor instituţii, oameni, mentalităţi, obiceiuri etc. care nu mai reflectă mersul necesităţii istorice, nu reprezintă realizarea necesităţii la modul ideal, la modul valoric. De la originile ei, cultura, prin instituţii, mituri normative, drept primitiv etc., a adăpostit *fermentul confruntării dintre model şi realitate*. De la miturile „vîrstei de aur" şi alte expresii ale nostalgiei după armonie socială pînă la socialismul marxist au fost aprig dezbătute doctrine sociale în Orient şi Occident, fie deschis, prin discutarea proprietăţii private şi a unei societăţi ideale, comuniste (Platon, sofişti ca Trasymacos, ba chiar „părinţii bisericii" în veacurile I—IV), fie prin dezbateri asupra egalităţii tuturor oamenilor şi popoarelor în perioada elenistă, apoi prin doctrinele egalitare care s-au succedat încontinuu în evul mediu în cadrul ereziilor, continuînd în epoca modernă cu Morus, Campanella, Meslier, Rousseau, Mably şi Morelly, iluminismul şi democraţii-revoluţionari de pretutindeni etc., iar prin ideologia şi cultura populară în general în mod permanent.

Prin oameni politici, moralişti şi gînditori, cultura reacţionează împotriva inechităţii, silniciei, oprimării, împotriva deformărilor pe care le suferă etosul uman atunci cînd se lasă „structurat", deformat, mutilat în direcţii şi sensuri antiumaniste. Exemple : de la făurirea figurii eroului în literaturile arhaice, prin doctrina lui Confucius şi Zoroastru, prin Socrate şi (parţial) Platon, prin Seneca, Epictet şi Marc Aureliu, prin Erasmus, Montaigne şi Baltasar Gracian, prin Rousseau şi Diderot, Kant, Goethe şi Fichte, pentru a-i menţiona pe cei mai de seamă gînditori nemarxişti din trecut, pînă la Dostoievski şi Nietzsche, Tolstoi, Makarenko, Nicolai Hartmann şi Louis Lavelle, pentru a ilustra contemporaneitatea. Epoca noastră cunoaşte o recrudescenţă a rezistenţei conştiinţei axiologice faţă de toate sursele posibile ale alienării, dezumanizării şi mutilării omului, fie ele de sorginte tehnică, politică sau ideologică.

DIALECTICA LIBERTĂȚII ȘI NECESITĂȚII LA HEGEL

DE

NADEJDA STAHOVSCHI

În articolul de față ne propunem reconstituirea concepției hegeliene asupra raportului dintre necesitate și libertate și o reconsiderare a ei în lumina stilului contemporan de gîndire științifică. O atare reconsiderare e posibilă însă numai în cazul în care concepția cercetată oferă ea însăși elemente pentru o lectură contemporană, pentru reinterpretarea ei din unghiul de interes al metodelor validate de gîndirea științifică. Ne-am propus anume să evidențiem faptul că modul hegelian de a trata problema necesității și libertății conține elemente substanțiale care permit reconsiderarea lui din perspectiva *teoriei sistemice* actuale. Lectura noastră, așadar, va raporta dialectica hegeliană a necesității și libertății nu atît la „sistemul" metafizic al gînditorului german, cît la modelul „sistemic" virtual al gîndirii sale.

Ideologi ai burgheziei din secolele XVII—XVIII au susținut principiul egalității și libertății originare, „de la natură" a oamenilor. Principiul, se știe, a avut o forță motrice ideologică uriașă, exprimînd hotărîrea noii clase de a lupta pentru libertatea sa economică, social-politică și spirituală, pentru desființarea îngrădirilor generate de structura societății feudale. Dar fundamentarea teoretică-filozofică a principiului amintit a dus la o situație într-un fel paradoxală: principiul obiectivismului determinist, al cauzalității mecanice (aplicat, începînd cu Hobbes, la analiza vieții social-umane), avea drept rezultat o concepție fatalistă, conștiința imposibilității acțiunii istorice libere. Rezultatele demersurilor teoretice s-au dovedit a fi astfel în contradicție cu deziderateie ideologice. Atît timp cît a fost actuală lupta împotriva dominației ideologiei religioase, pentru libertatea cercetării științifice și a meditației filozofice, contradicția nu devenea flagrantă. Dar odată cu începutul secolului al XIX-lea, mai ales cu abordarea *istorică* a problemelor vieții sociale, limitele determinismului naturalist ca instrument de analiză a fenomenelor social-umane ieșeau tot mai mult la suprafață. Una dintre pietrele

Rev. filoz., 19, 9, p. 1105—1117, București, 1972

de încercare a acestei modalităţi teoretice a fost *problema raportului dintre necesitate şi libertate*, adică problema îmbinării recunoaşterii determinării obiective a acţiunii umane cu libertatea acesteia.

Hegel nu numai că a recunoscut ca inadecvată modalitatea teoretică-filozofică structurată pe determinismul naturalist, dar încercarea sa de a elabora un instrument teoretic mai adecvat se sprijină pe revizuirea conţinutului ontologic şi epistemologic al principalelor categorii filozofice (şi chiar pe crearea unor categorii noi), lucru posibil numai împreună cu elaborarea unei noi concepţii despre lume[1]. Nu se pot interpreta şi folosi în mod adecvat categoriile sistemului hegelian dacă nu se ţine seama de acest lucru[2].

Concepţia lui Hegel despre univers ca fiind (vorbind în limbaj contemporan) un „sistem al sistemelor" (ierarhizat după apropierea mai mare sau mai mică de conceptul-idee luat ca model) are, printre altele, două funcţii teoretice deosebit de importante pentru problema în discuţie : 1) de a interpreta sfera vieţii social-istorice şi spirituale umane ca un sistem cu o structură obiectivă deosebită de cea a naturii ; *sfera spiritului apare ca fiind organizată după principiul întregului, care se autodetermină, adică îşi generează propria structură internă dinamică* ; 2) de a aşeza problema raportului necesitate-libertate în domeniul precis delimitat al acţiunii şi cunoaşterii social-istorice.

1. PROCESUL NECESITĂŢII—PROCESUL DEVENIRII SISTEMULUI

Conţinutul ontologic al categoriei de *necesitate* a fost identificat în filozofia anterioară cu lanţul cauzal natural, înţeles în mod mecanicist. Hegel nu neagă existenţa unei asemenea necesităţi, dar îi limitează sfera la lucrurile naturale. El o numeşte „necesitate naturală", „nemijlocită", „abstractă" etc. În acest gen de „necesitate este cuprins faptul că peste acesta survine altceva, prin care primul conţinut este condamnat la pieire. În aceasta constă duritatea şi tragicul necesităţii nemijlocite, abstracte"[3].

Viziunea lui Hegel asupra existenţei absolute ca „totalitate", sistem reprezintă temelia şi cheia înţelegerii noi a conţinutului categoriei de necesitate. Necesitatea de ordin superior, aceea care nu poate să fie despărţită de libertate, Hegel o atribuie *conceptului* şi acelor sfere de existenţă înstrăinată, care exprimă mai adecvat structura acestuia : este vorba de sfera spiritului (a cunoaşterii şi acţiunii social-istorice a omului, precum şi a „cunoaşterii absolute").

---

[1] De această problemă ne-am ocupat în studiul *Valoarea metodologică actuală a teoriei hegeliene a conceptului*, în „Revista de filozofie", 1971, nr. 3.

[2] Este foarte curentă însă tocmai interpretarea unor concepte şi categorii ale filozofiei hegeliene şi chiar marxiste de pe poziţii ontologice depăşite chiar de Hegel (de pildă categoriile de raţiune-raţional şi chiar de necesitate).

[3] G.W. Hegel, *Logica. Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1962, p. 283.

Definiţia generală dată de Hegel necesităţii arată că el a elaborat concepţia sa în opoziţie fermă cu viziunea teoretică tradiţională: „Ceea ce este real este în sine necesar. Necesitatea constă în aceea că întregul este descompus în distincţiile conceptului şi că acest material divizat păstrează o determinaţie fermă şi persistentă, care nu posedă fixitate rigidă ci se destramă, şi în destrămare se produce mereu din nou"[4]. Dacă privim întregul structurat din punctul de vedere al raporturilor dinăuntrul lui, atunci pe prim plan se impune aspectul necesităţii. Dacă însă ne ridicăm pînă la punctul de vedere al întregului, al conceptului, ca *principiu al integralităţii*, care el singur îşi produce structura sa proprie, internă, distincţiile interioare, şi „constituie temeiul identităţii lor"[5], atunci noi realizăm „transfigurarea necesităţii în libertate"[6]. Adică, dacă depăşim „exterioritatea rigidă" a necesităţii naturale, dezvăluim interiorul ei, care ne arată că „cei legaţi împreună nu sînt de fapt străini unul faţă de celălalt, ci sînt numai momente ale *unui* întreg, dintre care fiecare în raport cu celălalt este la el însuşi şi se reuneşte doar cu sine însuşi"[7]. Astfel libertatea este organic legată de necesitate, iar aceasta apare ca „liberă".

★

Trebuie spus că şi problema raportului dintre libertate şi necesitate, dealtfel ca aproape toate problemele la Hegel, are două planuri de rezolvare: „în concept", pe plan esoteric, şi pe planul exotericului. Asemenea lui Spinoza, Hegel aplică categoriile de libertate şi necesitate la „realitatea absolută"[8]. Motivele sînt multiple şi analiza lor nu intră în obiectul acestui studiu. De reţinut doar că la Spinoza Dumnezeu este substanţa, iar la Hegel Ideea absolută = conceptul dezvoltat. Ceea ce ne interesează în interpretarea existenţei absolute ca Dumnezeu este să subliniem faptul că Hegel adoptă o soluţie *teoretică* la nevoi de ordin ideologic: reintegrarea religiei (reinterpretată de el) în corpul „raţionalităţii", din care fusese izgonită de iluminism[9], pe cînd Spinoza avea

---

[4] Idem, *Principiile filozofiei dreptului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 305.

[5] Notăm că „identitatea", de asemenea, reprezintă o categorie, care nu poate să fie privită prin optica logicii tradiţionale, prehegeliene. Conţinutul ei vădeşte un efort de a exprima într-o categorie filozofică un *raport* pentru generalizarea căruia ştiinţele contemporane lui Hegel nu furnizaseră încă material concret, şi anume că, într-un sistem ce se comportă ca întreg, fiecare element *este, în însăşi natura sa imanentă, determinat de altele, ca şi de sistemul întreg*; la rîndul său, acesta din urmă, deşi nu este egal cu elementele sale, se realizează numai prin ele (este „la el însuşi în altul său"). De aici se naşte obscuritatea de fiecare dată cînd Hegel abordează raporturi de acest gen (şi acest *lucru are loc la fiecare pas*). Este evident, în orice caz, că această categorie de identitate neadecvată azi are ca bază ontică o viziune care, în linii mari, poate să fie considerată drept sistemică.

[6] Hegel, *Logica*, p. 284.

[7] *Ibidem*.

[8] Cu următoarea deosebire importantă: la Spinoza substanţa ca realitate absolută este o abstracţie, care există ca realitate prin gîndire şi întindere (atributele ei infinite). Existenţa absolută la Hegel este concepută în mod net *idealist*, ca gîndire pură.

[9] Nu este întîmplător că o asemenea concepţie despre Dumnezeu a prilejuit interpretări opuse. În acest sens, concepţia lui Hegel a avut aceeaşi soartă ca şi cea a lui Spinoza: ea a prilejuit aprecieri diametral opuse. În orice caz, în ceea ce priveşte aspectul în discuţie al operei lui Hegel, istoricii marxişti ai filozofiei au spus lucruri extrem de sumare.

în vedere subminarea teologiei. În orice caz, ambii înzestrează existenţa absolută cu atributul libertăţii absolute.

Cu toată intenţionalitatea teologică subliniată mai sus, felul în care Hegel rezolvă problema raportului dintre necesitate şi libertate (chiar în sfera *logicii*) poartă semnele provenienţei sale pămîntene şi, încă o dată, confirmă că *structura conceptului* (menită să fie *model absolut* al universului) este plăsmuită în multe secvenţe ale sale după realitatea empirică, al cărei model ea ar trebui să fie[10].

Hegel însuşi atrage atenţia asupra greutăţii în înţelegerea categoriei de necesitate: cea din urmă apare în poziţia de trecere de la *arhitectonica internă* a unei totalităţi la aspectul ei *de integralitate* şi de autodeterminare a întregului. Pe de o parte, ea este (spune Hegel) „conceptul însuşi", pentru că nu se poate despărţi aspectul structurii interne a întregului de aspectul integralităţii acesteia. Dinamica arhitectonicii însăşi poate să fie înţeleasă numai din mişcarea întregului (deci necesitatea nu este oarbă!) şi invers. Pe de altă parte, aici în sfera esenţei (de care ţine necesitatea), momentele conceptului „sînt ... încă ... realităţi, care trebuie totuşi înţelese deopotrivă numai ca forme, ca fiind în sine frînte şi tranzitorii"[11].

În structura categorială a *Logicii*, procesul necesităţii are rădăcini în dialectica exteriorului şi interiorului, care se concretizează ca dialectică a necesităţii şi posibilităţii. Această dialectică se realizează ca raport absolut, prin raportul de cauzalitate şi acţiune reciprocă (care nu este altceva decît „necesitate dezvăluită, adică pusă", „circuitul deplin al necesităţii"[12]) în cadrul realităţii dezvoltate. Ultima scoate la iveală contururi ale conceptului, forţa integrativă a acestuia, a libertăţii. Din perspectiva sistemului imediat categorial, Hegel defineşte necesitatea în următorul fel: „Realitatea *dezvoltată* ca schimb reciproc al interiorului şi exteriorului căzînd în una, schimbul mişcărilor lor opuse, unite într-o mişcare unică, este *necesitatea*"[13]. În plus, adaugă el, „ea poate să fie definită corect ca unitate a posibilităţii şi realităţii"[14].

În definiţia citată este conturată o altă faţetă a raportului: pe de o parte, este vorba de raportul dintre întreg şi structura sa internă (libertate-necesitate) şi, pe de altă parte, dintre interior şi exterior (necesitate-posibilitate) în cadrul structurii interne însăşi a întregului. Hegel are în vedere *procesul de necesitate* ca proces de mişcare de la exterior — realitatea nemijlocită, obiectuală, contingentă (care intervine în proces ca *posibilitate* şi *condiţie*) şi interior — esenţialitatea abstractă — spre *noua* realitate, în care sînt suprimate atît exteriorul contingent, cît şi interiorul abstract. Procesul necesităţii nu este, aşadar, altceva decît *devenirea structurii interne a unei realităţi concepută ca întreg*. Rezultatul devenirii este însă un întreg cu „două etaje": 1) lucrurile aparent con-

[10] Dacă Dumnezeul religiei creştine este, după Feuerbach, înstrăinarea esenţei umane, atunci se poate spune că dumnezeul-ideea absolută a filozofiei hegeliene apare ca înstrăinarea esenţei sferei social-istoricului şi a activităţii social-umane, privită ca moment al sistemului.

[11] Hegel, *Logica*, p. 270.

[12] *Ibidem*, p. 283.

[13] *Ibidem*, p. 269.

[14] *Ibidem*.

tingente şi izolate nu sînt decît manifestările 2) unui sistem structurat de interacţiuni finalizate. „Această nouă realitate care se naşte în acest fel este propriul interior al realităţii nemijlocite pe care ea o consumă. Se naşte astfel o cu totul altă înfăţişare a lucrurilor şi, totodată, nu se naşte nimic altceva, căci prima realitate este pusă numai ca ceea ce ea era în esenţa sa" [15]. Adică procesul de mai sus înseamnă *mijlocirea* a ceea ce pare contingent şi *depăşit*[16].

Această mediere nu este o simplă interdependenţă succesivă, ci un sistem, care se dezvoltă ca o acţiune reciprocă, universală. *Posibilitatea*, scrie Hegel, devine *reală* nu ca multiplicitate de condiţii, ci ca un sistem de mijlocire; „ea este, mai departe, totalitatea, astfel *conţinutul*, *faptul* determinat în şi pentru sine şi totodată, în ce priveşte deosebirea determinaţiilor din această unitate, ea este *totalitatea* concretă a formei pentru sine" [17].

În sfera gîndirii pure, acest proces de mijlocire este explicat de Hegel prin „activitatea formei", explicaţie care constituie puntea care leagă speculaţia filozofică de teologie. Această activitate însă este însoţită de devenirea sistemului spiritului; aici procesul exoteric îşi arată faţeta sa ezoterică. Chiar la înălţimile ameţitoare ale abstracţiilor gîndirii pure, procesul necesităţii (ca transformare a posibilităţii în realitatea sistemului care se autodetermină) se concretizează ca *activitate umană* în cadrul sistemului social. Astfel, în *Logica* mică, Hegel zăboveşte mai mult asupra elementelor procesului de necesitate : condiţia, acţiunea obiectivată („fapta") activitatea [18]. Acelaşi proces este reluat în discuţie de către Hegel în legătură cu „conceptul obiectiv" din capitolul „Teleologie". Numai că acolo el este luat sub aspectul devenirii integrităţii şi al finalităţii lui. Şi în sfera fenomenologiei spiritului avem de-a face cu procesul creării de către oameni a „*substanţei etice*" ca esenţă a întregului social; în plus, acolo el este înfăţişat ca *procesul muncii* în sensul cel mai larg al termenului; cu acest prilej Hegel generalizează categoriile economiei politice contemporane lui [19].

Deşi destul de abstractă, definiţia dată de Hegel activităţii în *Logică* („ea este mişcarea de a transpune condiţiile în fapt şi faptul în condiţii ca în latura existenţei") [20] ne întăreşte convingerea că noţi-

---

[15] *Ibidem*, p. 269.

[16] Hegel caută să explice cît se poate de amănunţit procesul necesităţii (=procesul mijlocirii înţeles ca o interacţiune în care natura intimă a elementelor este determinată de dinamica întregului structurat) : el „începe cu existenţa unor împrejurări disparate, care par a nu avea nimic de-a face una cu alta şi a nu avea în sine nici o conexiune. Aceste împrejurări reprezintă o realitate nemijlocită care se năruie în sine, şi din această negaţie se iveşte o nouă realitate. Avem aici un conţinut care, în ceea ce priveşte forma, este dedublat în sine : o dată ca conţinut al lucrului despre care este vorba şi a doua oară ca conţinut al împrejurărilor disparate, împrejurări care apar ca fiind ceva pozitiv şi se fac mai întîi valabile ca atare... Împrejurările nemijlocite se distrug ca condiţii, dar se conservă totodată ca conţinut al lucrului..." (p. 270). Astfel, mijlocirea apare ca un proces de constituire a arhitectonicii imanente a întregului.

[17] *Ibidem*, p. 269.

[18] *Ibidem*, p. 273—275.

[19] Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p. 213—236 (mai ales paragraful „Individualitatea care îşi este *în şi pentru sine reală*").

[20] Idem, *Logica*, p. 274.

unile folosite de Hegel pentru construirea arhitectonicii interne a conceptului, ca şi blocurile compacte ale acestei construcţii grandioase, nu sînt doar plăsmuiri arbitrare ale unei minţi speculative. Abstracţii care au funcţia de a fi prototipuri ale fenomenelor reale, ele se dovedesc a fi sublimări ale realităţii într-o viziune care depăşea, evident, mentalitatea secolului.

2. SISTEMUL NECESITĂŢII ŞI LIBERTATEA

Avînd în vedere concepţia despre cosmos, în domeniul naturii (mai ales a celei anorganice, în sfera mecanismului şi a chimismului) forţa integrativă a conceptului, a întregului nu se realizează şi deci noi avem de-a face cu necesitatea inferioară, adică cea a naturii (care exclude libertatea şi apare ca forţă oarbă şi dură). Remarca lui că „oarbă e necesitatea numai întrucît nu e înţeleasă în conceptul ei" nu înseamnă doar (cum se consideră în mod curent) că necesitatea devine libertate atunci cînd acţiunea este ghidată după cunoaşterea necesităţii. În acest caz am rămîne pe poziţiile fatalismului luminat al lui Spinoza sau cel însufleţit al lui Fichte. Formula lui Hegel înseamnă mult mai mult: necesitatea nu mai este oarbă, ci liber-conştientă, dacă este privită de pe poziţia conceptului, adică a întregului ce se *comportă* ca întreg. Această poziţie îi descoperă necesităţii sensul şi finalitatea, iar acţiunea omului devine liberă dacă se ghidează după finalitatea *întregului* şi îl realizează.

Premisa teoretică cea mai importantă (şi cu valoarea cea mai generală) a soluţionării problemei libertăţii este teza hegeliană despre *unitatea de structură a gîndirii şi voinţei*, a spiritului teoretic şi a celui practic, a cunoaşterii şi acţiunii [21]. Organismul social este rezultatul acţiunii conştiente a oamenilor, gradul de conştiinţă determinînd şi gradul de libertate. În sfera esoterică, categoriile supraindividuale (aşa cum sînt ele elaborate la nivelul *Logicii* şi al părţii speculative din *Filozofia dreptului*) se încarnează în raportul concret social-istoric dintre individ şi organismul social: „Unitatea libertăţii ce se voieşte şi se ştie pe sine este mai întîi ca necesitate. Substanţialul este aici ca existenţă subiectivă a indivizilor, cealaltă modalitate a necesităţii este însă organismul — cu alte cuvinte spiritul este un proces în sine însuşi, deosebeşte în sine membre, pune în sine distincţii prin care el îşi îndeplineşte cursul său" [22]. Mai simplu, structura unitară a conceptului se manifestă în spiritul obiectiv, în structura obiectivă internă a întregului (care reprezintă, cum am văzut mai sus, aspectul necesităţii), ale cărui momente sînt indivizii. Modalitatea specifică acestei structuri constă în faptul că ea este realizată şi transformată prin activitatea indivizilor („voinţa finită"): „Ideea (conceptul ce şi-a dezvoltat structura sa. — *N.S.*) apare deci numai în voinţa care este finită, dar care este *activitatea* de a dezvolta Ideea şi de a pune conţinutul în desfăşurare al ei drept fiinţa-în-fapt, care, ca fiinţă-în-fapt a Ideii, *este realitate*, spiritul obiectiv" [23].

---

[21] Cf. idem, *Filozofia spiritului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 299—302.
[22] Idem, *Principiile filozofiei dreptului*, p. 291.
[23] *Ibidem*, p. 312.

Prin urmare, la Hegel *problema raportului dintre libertate şi necesitate este problema raportului dintre conştiinţa şi activitatea indivizilor şi dialectica obiectivă a organismului social creat de aceştia.* Făcînd abstracţie de fundamentarea idealistă a tezei şi de faptul că raportul arătat este „suspendat" în realitatea conceptului de ordin superior, şi anume în cunoaşterea absolută, consecinţele teoretice imediate şi implicaţiile acestei teze sînt extrem de importante. Ea marchează o cotitură radicală în tratarea problemei libertăţii [24].

Noutatea şi rodnicia concepţiei hegeliene constă deci în faptul că el abordează libertatea *nu numai ca o problemă moral-individuală*, ci şi *ca una obiectiv-socială*. Spre deosebire de întreaga tradiţie anterioară, Hegel consideră libertatea ca unitate a două laturi : una *subiectivă* şi alta *obiectivă*. Aceasta este consecinţa principiului teoretic de natură sistemică (citat mai sus), pe care el a aşezat problematica libertăţii. Astfel, substanţa etică = voinţa universală (care în *Fenomenologia spiritului* rezultă din procesul conştiinţei de sine) este înfăţişată tocmai ca unitatea dintre conştiinţa („voinţa reflectată în sine") a omului care acţionează şi „lumea exterioară", realitatea obiectivă la care participă activitatea individului.„ ... Aşa încît — scrie Hegel în alt loc, unde concretizează aceste raţionamente în contextul analizei structurii sociale — libertatea, ca fiind substanţa, există deopotrivă ca realitate şi necesitate şi ca voinţă *subiectivă*" [25].

Latura *subiectivă* a libertăţii este legată de specificul omului ca individ singular, cu necesităţile şi înclinaţiile proprii numai lui, aşa cum el s-a format în specificitatea sa, cu potenţele sale naturale şi cu înclinaţiile dobîndite în urma educaţiei. De aceea el vrea ca în activitate să-şi realizeze propriile lui scopuri, să facă ceea ce constituie interesul său : „Faptul că acest moment al *singularităţii* celui ce acţionează este conţinut şi realizat în acţiune formează *libertatea subiectivă* în determinarea ei mai *concretă*, *dreptul subiectului de a găsi în acţiune satisfacerea sa*" [26]. În faptul că individul este o sinteză a subiectivului şi a obiectivului, naturalului şi socialului stă posibilitatea *alegerii*. Viaţa socială oferă individului mai multe variante pentru satisfacerea necesităţilor şi a înclinaţiilor sale. Acela care alege ca scop al acţiunii sale *exclusiv* satisfacerea necesităţilor subiective-naturale este, spune Hegel, în mîinile întîmplării. El se conduce după bunul plac, după liberul arbitru. O asemenea alegere este alegerea nelibertăţii (deşi, observă Hegel, de obicei libertatea este concepută ca libertate de a face „ceea ce vreau" : „Reprezentarea cea mai obişnuită pe care o avem despre libertate este aceea a *liberului-arbitru* ... O atare reprezentare poate fi luată numai ca o totală lipsă a culturii gîndirii..." [27]). Cel care porneşte *numai* de la interese subiective, naturale nu realizează nici libertatea subiectivă. „Adevărata libertate stă...în aceea că voinţa are drept scopuri ale ei nu interese subiective, adică egoiste, ci un conţinut universal" [28]. Liber-

[24] De aici şi-au luat izvorul două tendinţe : una se alimentează din aspectul idealist metafizic, o alta din cel teoretic realist. Prima duce la Heidegger, a doua la Marx.

[25] Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, p. 59.

[26] *Ibidem*, p. 144.

[27] *Ibidem*, p. 43.

[28] Idem, *Filozofia spiritului*, p. 299.

tatea subiectivă poate evita anihilarea ei, care are loc prin „dialectica nevoilor", *numai dacă ea se afirmă într-o acțiune social valabilă ca libertate obiectivă*: „*Dreptul indivizilor* privind *destinația* lor subiectivă la libertate își are, în faptul că ei aparțin realității etice, împlinirea lui, întrucît *certitudinea* libertății lor își află într-o atare obiectivitate *adevărul* ei, și ei posedă în etic, *în chip real, propria lor esență*, universalitatea lor interioară" [29].

Libertatea încetează de a fi liber-arbitru, intenție nobilă, datorie abstractă, lipsită de forță atunci cînd ea se transformă în acțiune socială. Omul este liber dacă scopurile individuale (a căror realizare în acțiunea socială îi dau acestuia satisfacție) au „conținut universal", adică se bazează pe cunoașterea dinamicii și finalității întregului. „Adevărata libertate stă, ca conduită etică (*Sittlichkeit*), în aceea că voința are drept scopuri ale ei nu interese subiective, adică egoiste, ci un conținut universal..." [30].

Schema hegeliană a progresului istoric al libertății este bine cunoscută și ea a fost criticată ca idealistă. Aici trebuie notat un aspect care ne demonstrează, printre altele, cum teoria libertății a lui Hegel este mai „democratică" decît idealul său concret social-politic. Specificul epocii moderne, Hegel îl vede în aceea că „toți sînt liberi", adică, păstrînd subiectivitatea, fiecare individ participă în mod conștient la viața socială statală [31]. Chiar dacă este o sublimare și idealizare a democrației burgheze, ideea lui Hegel că și libertatea tuturora trebuie să aibă un conținut nu numai subiectiv, ci și unul obiectiv, rezultat din participarea individului la o structură, organizare socială, este justă ca sesizare a unei tendințe istorice majore, dar nerealistă, utopică în măsura în care Hegel considera această libertate ca *realizată* în forma politică a monarhiei constituționale [32]. Este interesant să mai subliniem că utopismul conviețuiește la Hegel cu simțul social-politic lucid. Astfel el observă că în statele moderne nu toată lumea poate participa practic la viața politică a statului, și atunci conținutul activității zilnice a omului trebuie să fie înnobilat prin realizarea conștientă, liberă a scopurilor generale ale păturii sociale de care ține individul, ale grupului profesional în care el trebuie să-și afirme demnitatea și libertatea [33]. Metafizica libertății

---

[29] *Ibidem*, p. 191.

[30] *Ibidem*, p. 299.

[31] Tocmai o asemenea înțelegere a libertății o găsim la tînărul Marx în articolele sale din „Rheinische Zeitung". Intuiția sa i-a permis să sesizeze tocmai acest aspect al teoriei hegeliene a libertății.

[32] Mi se pare judicioasă observația lui A. Bogomolov că, deși Hegel a teoretizat compromisul cu elementele feudale din Prusia, el nu poate să fie socotit drept „apologetul monarhiei prusiene", și aceasta din simplul motiv că Hegel argumenta necesitatea reprezentanței populare, a egalității cetățenilor față de lege, judecata cu juriații în condițiile unei publicități, libertatea opiniei publice etc. Toate acestea, ca și Constituția, nu existau însă în Prusia. Hegel a proclamat într-un singur loc statul prusian ca fiind bazat „pe principii raționale", și acest fapt se explică prin aceea că era vorba de o formulă uzuală pentru o persoană oficială într-o cuvîntare, în momentul intrării în serviciul de stat (A. Bogomolov, *Filosofia Hegelea i sovremennosti*, în „Kommunist", 1970, nr. 4, p. 101). Iar monarhia constituțională este o *formă burgheză* de organizare politică.

[33] Acesta (și nu „concilierea cu feudalismul") este sensul teoretic major al revendicării utopice hegeliene de a se înființa corporații, organizații profesionale (reglementate de stat pentru ca să nu se transforme în structuri rigide ! !) preconizate de *Filozofia dreptului* (p. 272—277) pentru a conferi libertății omului în acțiunea concretă o realitate palpabilă.

se transformă astfel în „microsociologia" libertăţii, aspect care nu se ia în consideraţie în cercetările asupra problemei libertăţii la Hegel.

Modul hegelian de a pune problema libertăţii nu a fost înţeles de la început în chip adecvat şi a stîrnit multe critici. Pe de o parte, la aprecierea soluţiilor aduse de el au fost aplicate criterii ce se alimentau din metodologia anterioară, şi atunci obiecţiile ies adesea în afara problemei. Pe de altă parte, reacţia la simpatiile politice ale lui Hegel (de obicei incorect interpretate) a împiedicat deslușirea obiectivă a sensurilor teoretice ale concepţiei hegeliene asupra libertăţii. Mai explicit: de obicei, cînd se spune despre Hegel că este un „etatist", se are în vedere că el neagă libertatea şi autodeterminarea subiectivă a omului, acesta fiind înghiţit de stat; interesele şi finalitatea statului ar fi predominante, iar individul „jertfit" intereselor acestuia. Interpretarea este însă, în cel mai bun caz, o simplificare nepermisă a concepţiei hegeliene despre libertatea omului, neînţelegerea stilului gîndirii marelui filozof. De la început trebuie subliniat că Hegel poate să fie considerat „etatist" într-un sens foarte precis şi concret; el consideră organizaţia statală, în genere, ca singura formă posibilă de structurare a realităţii social umane [34], iar monarhia constituţională ca forma supremă de organizare social-politică, cea mai adecvată realizării libertăţii umane.

În legătură cu afirmaţiile curente că la Hegel omul ar fi privat de autodeterminare, alegere, jertfit întregului, statului, sînt necesare analize mai dezvoltate decît este posibil aici. Totuşi cîteva principii şi concluzii se pot releva.

1. Hegel, faţă de predecesorii săi[35] afirmă o nouă concepţie şi modalitate de a trata statul, societatea, omul [36] şi raportul dintre aceşti factori. Întrucît, după Hegel, totalitatea ce se autodetermină — sfera vieţii sociale — se realizează prin activitatea indivizilor, iar conţinutul acesteia, *în esenţa ei*, este determinat de mişcarea întregului, problema libertăţii este (şi logic nu poate să fie altfel) pusă ca problema conţinutului şi finalităţii (conştiente sau inconştiente) ale activităţii umane concrete din epoca dată (ultima nefiind altceva decît o treaptă în dezvoltarea istorică a întregului social) [37]. De aceea Hegel combate concepţiile „atomiste" şi abstracte, afirmînd: „Cînd e vorba de libertate nu trebuie să pornim de la singularitate, de la conştiinţa singulară, ci numai de la esenţa conştiinţei-de-sine, căci, fie că omul o ştie sau nu o ştie, esenţa aceasta se realizează ca putere independentă în care indivizii singulari sînt numai momente" [38].

2. În acelaşi spirit este elaborată şi folosită categoria de voinţă; ea nu este ceva de sine stătător, izolat, ci „*particularitatea* reflectată în sine şi prin aceasta ridicată la *universalitate*" [39]. Prin urmare, subiectul libertăţii, ca şi acela al acţiunii, al voinţei, este totalitatea, sau, mai

[34] De aceea, pentru el, istoria societăţii umane începe cu momentul formării statului (cf. *Prelegeri de filozofia istoriei*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968, p. 4).

[35] Deşi unele elemente ale acesteia le găsim şi la Fichte şi Schelling.

[36] Unele aspecte ale problematicii respective au fost evaluate în studiul nostru *Contribuţia lui Hegel la problema esenţei umane*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 11.

[37] *Aici* nu are importanţă principală faptul (momentan şi în scopurile noastre noi facem abstracţie de el) că pentru Hegel întregul social este determinat în structura sa de spirit.

[38] G.W.F. Hegel, *Filozofia dreptului*, p. 282.

[39] *Ibidem*, p. 36.

precis, *acțiunea individului integrată în dinamica întregului*. Acționează, decide, alege, pune scopuri omul singular, concret, însă această alegere și activitate sînt rezultatul unei sinteze complexe a legăturilor multiple ale spiritualității omului cu lumea. În plus, voința omului este supusă unei „dedublări", care decurge din poziția ei „speculativă" : persoana care voiește este atît un singular inedit cu caracteristicile sale individuale, inclusiv cele „naturale", cît și *universalul* individualizat, întruchipînd în formă singulară principiul mișcării totalității. Conținutul obiectiv al libertății, al acțiunii ia forma unor *motivații subiective* prin care un individ devine subiect [40] conștient și activ al acțiunii.

3. Concepția lui Hegel despre voința liberă presupune *alegerea*. Voința care nu hotărăște și nu acționează nu este reală [41], iar valoarea omului este apreciată și „după comportarea sa interioară". Opțiunea nu este numai motivarea alegerii, ci alegerea unui conținut al acțiunii („voința liberă obiectivă", „autentic concretă"), care și este scopul acțiunii, ultima nefiind, după Hegel, altceva decît „transferul subiectivului în obiectiv. De aceea, precum s-a arătat, „libertatea subiectivă" este element substanțial al concepției lui Hegel. Subiectivitatea constituie „existența-în-fapt a conceptului... Numai în voință ca subiectivă, libertatea sau voința ființînd în sine poate să fie reală" [42]. Afirmarea subiectivității, satisfacția individului în acțiune, *autodeterminarea* — toate acestea țin, după Hegel, de realizarea libertății umane. Mai mult, el ia drept hotarul dintre epoca modernă (al cărei început îl situează la momentul apariției creștinismului și dreptului roman) și cea antică tocmai *libertatea subiectivă*, dreptul individului de a alege, de a se autodetermina, de a afirma subiectivitatea.

Cum este totuși posibil ca, în pofida celor arătate (care constituie *fondul* concepției hegeliene și nu „unele afirmații"), să fie atît de unanim acceptată părerea că la Hegel individul nu ar avea valoare de sine stătătoare și nu este liber? Fără îndoială, însuși Hegel oferă temeiul. Baza obiectivă a unor asemenea interpretări se află în caracterul profund contradictoriu, *izvorît din poziția idealistă* a gînditorului la nivelul metafizicii. Întrucît *principiul integrității* sistemului este principiul spiritului, al gîndirii pure ca factor determinant, generator de lume finită, există la Hegel în mod obiectiv o ruptură între întreg și structura sa. Principiul idealist a făcut, pe de o parte, ca Hegel să afirme că determinațiile întregului se produc numai prin mijlocirea lucrurilor finite, deci „sistemul spiritului" ca structură internă a întregului social este creat de oameni; pe de altă parte, întregul, universalul, este primordial și deci se realizează ca „putere independentă față de indivizi". În afară de aceasta, Hegel preconizează „sistemul închis", spiritul obiectiv ca realitatea conceptului, care și-a dezvoltat unitatea dintre subiectiv și obiectiv sub forma unui sistem social-politic ideal. Fiind sistem absolut „închis", orice acțiune îndreptată împotriva lui este în mod logic calificată ca liber-arbitru, infracțiune. Dacă pe prim plan apare puterea *întregului* „închis", este

[40] *Ibidem*, p. 131.
[41] *Ibidem*, p. 42—43.
[42] *Ibidem*, p. 131—134.

firească imposibilitatea omului de a-l depăşi. Acest aspect este subliniat mai ales în *Filozofia dreptului*.

Dar nu cele arătate mai sus reprezintă ultimul cuvînt (în sens teoretic) al lui Hegel, deoarece îl salvează istorismul întemeiat pe un realism profund în ceea ce priveşte viziunea asupra istoriei. Marele gînditor surprinde asemenea coordonate ale problematicii libertăţii care îl situează în plină contemporaneitate. Mai ales în *Fenomenologia spiritului* şi *Filozofia istoriei* (în care se realizează istorismul în cea mai mare măsură), este atinsă şi problema *conflictului dintre conţinutul concret al voinţei individului* (libertatea lui) şi *conţinutul* recunoscut şi afirmat în normele şi instituţiile existente. Acest conflict este de trei genuri principale: 1) individul încearcă să realizeze scopuri individuale cu conţinut egoist şi îngust, sfruntînd „dreptul suprem" al realităţii sistemului. În acest caz, el afirmă nu libertatea, ci samavolnicia, arbitrarul şi va fi strivit de realitate, acţiunea lui fiind crima, infracţiunea; 2) scopurile individuale ale oamenilor sînt de „natură universală", altruistă etc., dar, fiind realizate într-o acţiune, se află în contradicţie cu tendinţele obiective ale realităţii organismului social. În acest caz, deşi libertatea este afirmată, ea rămîne abstractă, ireală şi duce la anihilarea conţinutului acţiunii, deci la anihilarea libertăţii; 3) scopurile individuale ale omului cuprind şi un conţinut obiectiv, care poartă în sine tendinţele lăuntrice noi ale realităţii date, şi atunci acţiunea lui, deşi intră în conflict cu normele şi cu instituţiile existente (care exprimau structura întregului social existent), totuşi este liberă în sensul plenar dat de Hegel acestui cuvînt [43], deoarece afirmă naşterea formei superioare de „spirit" ca bază a noului sistem social.

Al treilea aspect este dezvoltat mai ales în *Filozofia istoriei*, unde Hegel, de fapt, vrea să-şi teoretizeze profunda sa intuiţie (imposibil însă de fundamentat în epoca respectivă în general şi de pe poziţiile idealismului în special): întregul social se dezvoltă conform legilor imanente, obiective, şi un individ nu poate trece peste ele în mod arbitrar; dar tot activitatea oamenilor (care pun şi urmăresc scopuri individuale) dă naştere formelor noi sociale. E drept, în cele din urmă, Hegel capitulează în faţa complexităţii problemei, rupînd legitatea obiectivă de activitatea oamenilor; sau, mai precis, proclamînd pe cea din urmă drept „şiretenia Ideii", care pune în mişcare pasiunile şi activitatea umană, folosindu-le ca paravan pentru realizarea propriilor sale scopuri. Cu toate acestea, Hegel aruncă o punte spre viitor, în gîndirea socială a zilelor noastre. Curios este că, atunci cînd se critică acest aspect la Hegel, sînt de fapt atacate teze şi implicaţii care duc spre marxism şi au tangenţe cu teoria de azi a sistemelor.

Din punct de vedere metodologic, critica „anti-Hegel" se situează în mod tacit (mai rar deschis) pe poziţii anterioare şi depăşite de Hegel nu numai prin afirmarea caracterului concret-istoric, relativ al libertăţii, ci şi prin fundamentarea *principiului sistemic* al tratării problematicii

---

[43] Să amintim că cele spuse au valabilitate pentru libertatea din sfera „spiritului obiectiv", a activităţii sociale; Hegel mai afirmă libertatea de ordin superior — situarea pe poziţiile spiritului absolut — ale cunoaşterii absolute.

social-umane [44] în general şi al libertăţii în special. Chiar dacă acest punct de vedere nu este realizat decît parţial, chiar dacă el este încadrat într-un context idealist, el trebuie valorificat şi dezvoltat în ceea ce el are comun cu gîndirea contemporană.

Marxismul dezvoltă aspectul sistemic şi social, concret-istoric prezent în concepţia complicată a marelui gînditor. Marxismul preia ideea *relativităţii social-istorice* a libertăţii omului şi o fundamentează pe teoria materialistă-sistemică a istoriei. Pentru cei care consideră problema libertăţii ca problema conţinutului acţiunii sociale (ceea ce nu înseamnă excluderea altor aspecte, ca, de exemplu, cel etic etc.), ea se pune în următorul fel : sau renunţarea la principiul sistemic, sau recunoaşterea acestuia şi a caracterului relativ al libertăţii şi aprofundarea analizei în direcţia sesizării *acelor limite dinamice* (subiective şi obiective) ale libertăţii omului (adică ale *alegerii* unui conţinut şi scop al activităţii sale) care sînt impuse de situaţia şi de evoluţia reală a grupului social dat în cadrul unui anumit sistem social (cu perspectiva sa istorică), ca şi de gradul de dezvoltare a conştiinţei de sine a acestui grup. Aici este însă punctul unde filozofia (pe cale de a se transforma în principiul *real* al acţiunii practice) se întîlneşte cu economia politică, sociologia şi teoria politică. Frazele despre capacitatea omului de a „transcende" (*transzendieren*) istoria fără analiza concretă socială este o autoamăgire, care acoperă evadarea sau confuzia teoretică.

Libertatea socială, despre care s-a vorbit, nu este însă pentru Hegel o valoare supremă. Deşi în viaţa socială, după el, conceptul ca sistem se manifestă în mod mai adecvat, totuşi aici el este încă împovărat de elementele „finite", de activitatea „finită", de instituţiile şi de organismele sociale „finite". De aceea nu se ajunge la identitatea supremă a obiectivităţii şi subiectivităţii, ele fiind despărţite şi chiar uneori contradictorii. Mai mult, libertatea individului este istoriceşte determinată şi limitată.

Totuşi, după Hegel, există „libertatea absolută", realizabilă în actul „cunoaşterii absolute". De aceea la Hegel este foarte frecventă observaţia că „universalul există numai în gîndire şi prin gîndire", numai aici se contopesc universalul şi singularul, subiectul şi obiectul. Iar existenţa obiectivă a unei asemenea unităţi este „filozofia absolută", în care Dumnezeu-Ideea se cunoaşte şi se contemplă pe sine însuşi. Un om se poate egala în libertatea sa cu Dumnezeu numai dacă se ridică pînă la punctul de vedere al „cunoaşterii absolute", cu care se încheie orice cunoaştere

[44] În această privinţă este foarte instructivă poziţia lui J. Hommes din lucrarea *Krise der Freiheit* (*Hegel, Marx, Heidegger*), Regensburg, 1958). Deşi denaturează poziţia lui Hegel (ca şi a lui Marx) pe alocuri, pentru a le prezenta în lumină „antiumanistă", el sesizează foarte just că Hegel realizează reorientarea poziţiei omului faţă de realitate, afirmînd principiul totalităţii (p. 90), care determină conţinutul libertăţii omului şi în acelaşi timp apare ca autoafirmare a indivizilor. Hommes respinge în mod conştient însuşi principiul totalităţii, afirmînd că, „prin faptul că Hegel leagă omul de întreg, el îl dezumanizează" (p. 140), îl transformă în „funcţionarul întregului". Ca soluţie se afirmă „reîntoarcerea la metafizica teistă" (p. 312—315), tocmai cea criticată pe larg de Hegel, şi la credinţa în Dumnezeu, singurul „garant" al libertăţii şi personalităţii omului. Dacă prin poziţia sa Hommes este îndreptăţit să respingă atît de ferm soluţia sistemică hegeliană în problema omului, nu atît de justificaţi sînt acei critici marxişti care admit principiile sistemice, dar în faţa problemei libertăţii la Hegel aduc acelaşi gen de obiecţii ca ale lui Hommes, obiecţii care, de fapt, se hrănesc din principiile „atomiste".

şi orice proces istoric. Semnificaţia ideologică a unei asemenea poziţii este analizată în amănunt în filozofia marxistă[45].

Fără îndoială, concluziile lui Hegel servesc concepţiile religioase, preconizîndu-se oprirea procesului istoric. Libertatea activă (de acţiune) se transformă în contopirea contemplativă a conştiinţei individuale cu întregul, care este Dumnezeu-Ideea absolută. Dar cealaltă faţetă nu este nici ea complet anihilată: ea este „suspendată", adică păstrată ca „moment" subordonat, pentru că, deşi cea mai înaltă şi mai determinantă formă de activitate este gîndirea, actul spiritual, acesta, ca să devină „real" şi plin de conţinut, trebuie să aibă corelatul său: acţiunea omului în sfera finită. De aceea Janus, cel cu două feţe, poate (dacă noi vrem) să ne arate o altă faţă şi din altă perspectivă, lucru extrem de bine exprimat de către un remarcabil interpret idealist al operei lui Hegel, I. Iljin: la Hegel, „graniţa omului în fiinţa statală şi în istorie marchează concomitent «*graniţa lui Dumnezeu*», imperfecţiunea lumii, *lipsa sa* (*seine Not*); lupta fără sfîrşit, *tragicul său*. Această prăbuşire internă a «*drumului divin*» eu am interpretat-o ca prăbuşirea sistemului hegelian"[46]. Efortul de a fundamenta teodiceea s-a soldat cu naşterea unui „poem tragic despre suferinţa lumească a unui eroic non-Dumnezeu"[47]. Poem realizat însă, adăugăm noi, cu concepte care conţin elemente substanţiale pentru construirea unei concepţii ştiinţifice contemporane asupra libertăţii.

---

[45] Cf.C.I. Gulian, *Metodă şi sistem la Hegel*; Oizerman, *Filozofia lui Hegel*; Ovseannikov, *Filozofia lui Hegel*; Asmus, *Marx i burjuaznîi istorism* ş.a.

[46] I. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berna, 1946, p. 12.

[47] Cartea citată este de fapt prima încercare mai amplă în literatura nemarxistă de reinterpretare a categoriilor de bază ale filozofiei hegeliene din perspectiva principiului totalităţii articulate, principiu pe care astăzi îl numim sistemic.

ACTUL ÎNȚELEGERII ȘI OPERAȚIILE LOGICO-SEMANTICE ÎN LIMBILE NATURALE

DE

CORNEL POPA

1. Efortul de înțelegere pare o îndeletnicire inerentă și statornică a ființei umane, care-l domină pe individ din faza inițială a cristalizării vieții conștiente pînă la senectute și dispariție. Vrem să înțelegem schimbările imediate ale mediului ambiant, scopul sau intenția acțiunilor umane, sensul și semnificația expresiilor lingvistice, conținutul informațional al semnelor utilizate în științe.

Activitatea de înțelegere, legată organic de cea de concepere, ocupă, credem, mai mult de jumătate din durata existenței umane conștiente. Elevul și profesorul, savantul și artistul, ca să nu mai enumerăm aici mulțimea celorlalte activități creatoare, constructive și agenții care le exercită, se străduiesc, din zori și pînă în seară, să înțeleagă un eveniment, o situație, o problemă, un enunț, un text sau un mesaj.

Ce înseamnă, așadar, a înțelege? Putem găsi o notă comună, generalizatoare actului de înțelegere în oricare dintre manifestările sale? Care sînt nivelele și treptele actului de înțelegere, factori, care intervin în realizarea acestuia și care sînt disciplinele chemate să aducă în prezent noi clarificări în această problemă științifică majoră? Care este rolul lingvisticii, al semanticii logice în elaborarea teoriei moderne despre actul înțelegerii?

Este mai presus de orice îndoială că unele succese în descifrarea mecanismului înțelegerii, în descoperirea elementelor și normelor după care se desfășoară acest proces ar avea consecințe favorabile asupra organizării și desfășurării activității instructive și prin aceasta asupra ritmului, costului și eficienței producerii forței de muncă. Este de la sine înțeles că unele clarificări în problema actului înțelegerii pot avea consecințe importante asupra modului cum sînt tratate problemele de teoria cunoașterii, psihologie socială etc.

2. Sub denumirea de *hermeneutică*, teoria despre actul înțelegerii a început să fie atacată în ultima perioadă din perspective teoretice ex-

Rev. filozof., 19, 9, p. 1119–1132, București, 1972

trem de diverse, implicînd, între altele, unele rezultate ale psihologiei experimentale, lingvisticii, logicii şi semanticii logice, praxiologiei, fiind, după convingerea noastră, o temă tipică de cercetare interdisciplinară. În comunicarea de faţă, prezentată în faţa unor lingvişti, preocupaţi statornic de producerea şi înţelegerea semnelor lingvistice şi îndeosebi de mecanismul înţelegerii de către agent a semnelor şi expresiilor unei limbi străine, ne propunem să înfăţişăm succint: diversitatea de sensuri pe care le are expresia „a înţelege" şi ierarhia nivelelor la care se structurează actul înţelegerii; aspectele logico-semantice ale înţelegerii semnelor lingvistice; dialectica raporturilor dintre idiolecte în actul înţelegerii semnelor lingvistice şi corelaţia dintre nivelul discursiv lingvistic şi cel operaţional-praxiologic în actul înţelegerii.

3. Ideea fundamentală pe care vrem să o apărăm este teza după care actul înţelegerii are în toate cazurile un temei semiotic, fiind în mod necesar legat de descoperirea sau utilizarea regulilor asociate semnelor. Consecinţa imediată a acestei teze este subordonarea speciilor sau cazurilor de înţelegere tipologiei semnelor distinse în semiotică. Din această perspectivă, înţelegerea în forma sa generică şi elementară nu mai este un fenomen specific uman, ci devine o proprietate a oricărui sistem dinamic complex, apt de a recepţiona şi decodifica un tip oarecare de semne (semnale, indicii, simboluri etc.). Admitem deci conduită inteligentă, deopotrivă, la unele sisteme preumane, ca şi la sistemele artificiale create de om, pe care, pentru simetrie, le putem numi „post umane". *Inteligenţa* ca măsură a capacităţii de înţelegere este, aşadar, legată de recepţia şi decodificarea semnelor şi constă în utilizarea informaţiei furnizate de acestea în vederea integrării agentului sau clasei de agenţi în mediul ambiant sau în schimbarea mediului ambiant conform structurii, exigenţelor şi tendinţelor agentului considerat ca sistem. La sistemele superioare, inteligenţa presupune, evident, o amplă capacitate de fixare (memorie) şi prelucrare (raţionament) a informaţiei. În efectuarea acesteia intervin operaţiile sintactice, calculatorii inerente oricărei limbi.

Potrivit acestui punct de vedere, vom spune că un sistem dinamic complex, de exemplu un individ biologic oarecare, *înţelege un semnal* dacă acesta sesizează, identifică sau aşteaptă, ca urmare a producerii fizice a semnalului, apariţia sau producerea fizică a evenimentului semnalizat. *A înţelege*, în acest caz, *înseamnă a deţine, a descoperi sau a utiliza regula după care sînt asociate evenimentul-semnal cu evenimentul semnalizat.* În mod similar, în cazul semnelor indicatoare, utilizate de om, o trepidaţie sau un zgomot specific îl avertizează pe conducătorul auto asupra unei dereglări incipiente în funcţionarea motorului. Dar semnele nu îndeplinesc numai o funcţie de avertizare; ele pot servi ca puncte de plecare în obţinerea unor explicaţii pentru unele stări sau evenimente care au avut loc cîndva în trecut. Esenţiale în actul înţelegerii prin semne indicatoare sînt identificarea regulii sau a legii potrivit căreia se înlănţuiesc evenimentele, subsumarea unui caz particular unei reguli generale. Prin lege sau regulă, experienţa anterioară este pusă în slujba comportării prezente.

Dar ce înseamnă *a înţelege un semn iconografic*? Cînd spunem că cineva înţelege o diagramă, o hartă sau o schemă? Vom spune că cineva înţelege un semn iconografic atunci cînd, prin înfăţişarea obiectului-semn, agentul în cauză identifică sau singularizează obiectul de referinţă, ia

cunoștință de ordinea și relațiile existente între elementele acestuia. Un semn iconografic poate fi privit ca o mulțime de semne indicatoare organizată într-un sistem guvernat de un complex de reguli sau convenții al cărui înțeles deplin interpretul îl cuprinde treptat, în timp (de exemplu descifrarea semnificațiilor unei hărți). Înțelegerea unui semn iconografic nu se soldează doar cu identificarea obiectului reprezentat, ci, în afară de aceasta, dobîndim un număr de informații despre elementele constitutive și despre modul de structurare al acestora.

Semnalele și semnele indicatoare s-au instituit în situații comportamentale și acționale determinate. Ca atare, ele sînt sisteme semiotice subordonate, de regulă, situațiilor comportamentale sau praxiologice care le-au generat.

4. Mecanismul înțelegerii semnelor și expresiilor lingvistice poate fi deșcifrat numai pe baza luării în considerare a *particularităților semnului lingvistic* în raport cu mulțimea semnelor infralingvistice între care încadrăm, evident, majoritatea semnalelor și o bună parte din semnele indicatoare.

De regulă, în cazul semnelor indicatoare există o legătură firească, logică între indiciu și indicat, indiciul fiind evenimentul care se manifestă sau se exteriorizează primul, iar semnificația evenimentul care se manifestă ulterior și prezintă, de regulă, un interes sau o valoare determinată pentru agent sau interpret. Semnele iconografice redau schematic forma sau structura obiectului semnificat. Între obiectul-semn și obiectul semnificat există în acest caz un raport de asemănare : semnificantul a fost ales pe baza cunoașterii formei sau structurii obiectului semnificat, este un fel de stilizare a acestuia.

Cuvintele sau semnele lingvistice se deosebesc radical de semnele indicatoare și de cele iconografice. Între semnificant și semnificat nu există un raport legic necesar, ca în cazul indiciilor sau al semnelor naturale, și nici un raport de asemănare, ca în cazul semnelor iconografice. În cazul cuvintelor sau simbolurilor lingvistice, semnificantul este legat de semnificat exclusiv în virtutea unei *reguli* sau *convenții* socialmente instituite. În consecință, înțelegerea unui cuvînt, expresii sau fraze se întemeiază exclusiv pe apelul la regulile sau convențiile anterior instituite. Regulile lingvistico-semantice asociază obiectelor, evenimentelor și stărilor pe care le utilizează, observă sau încearcă membrii comuniunii, succesiuni de sunete caracteristice, astfel încît producerea sunetelor evocă obiectele, evenimentele sau stările, experiențele încercate de agenți, și invers, contactul fizic, observarea obiectelor evenimentelor sau încercarea trăirilor respective etc. evocă sunetele caracteristice. O expresie este înțeleasă, scrie D.P. Gorski, dacă pot fi formulate în raport cu ea reguli corespunzătoare de introducere și excludere [1]. Actul înțelegerii semnului sau expresiei lingvistice constă, după noi, în actualizarea, prin intermediul regulilor semantice sau de altă natură, a experiențelor asociate semnelor sonore sau grafice percepute de către un agent. Cuvîntul, spre deosebire de un indiciu sau semn natural, este un *semn complex*, entitatea semnificantă fiind re-

[1] D.P. Gorski, *Znacenia (smîsla) znakovîh vîrajenii kak problema ih ponimania*, în *Loghicescaia semantica i modalnaia loghika*, Moscova, Izd. Nauka, 1967, p. 60 ; vezi în *Logica științei*, București, Edit. politică, 1970, p. 426.

zultatul unei anumite combinații de foneme sau, în cazul cuvîntului scris, de litere. În sfîrșit, o a treia particularitate care influențează în mod decisiv mecanismul înțelegerii semnelor lingvistice rezidă în caracterul *constructiv* sau *operaționalitatea* semnelor lingvistice. Din două sau mai multe semne lingvistice putem construi, potrivit unor reguli de formare (sau *productive*), un număr nedeterminat de alte semne sau expresii lingvistice, real sau potențial semnificative. Sistemul semnelor lingvistice poate astfel descrie sau prefigura nu numai domeniul obiectelor și stărilor reale, ci și domeniul existențelor posibile. Prin semnele lingvistice, cunoașterea se detașează de sesizabil și, imediat, devin posibile abstracția și generalizarea.

5. Similar modului diferențiat în care am abordat semnele prelingvistice, înțelegerea semnelor lingvistice trebuie abordată diferențiat după tipologia lor. Astfel vom distinge între mecanismul înțelegerii numelor proprii, numelor comune, verbelor sau predicatelor, descripțiilor, expresiilor propoziționale declarative, imperative, interogative etc.

Vom observa mai întîi că forța sau capacitatea de înțelegere a unui agent este direct proporțională cu mulțimea regulilor lingvistice-semantice anterior însușite și cu disponibilitățile și rapiditatea efectuării unor operații sau combinații de semne cu reguli cunoscute. Înțelegerea este raportarea unui semn și a unei experiențe noi la mulțimea semnelor și experiențelor anterioare fixate în regulile și normele semantice. Cum va înțelege însă un copil primele cuvinte cînd nu deține încă un fond de reguli semantice anterior însușite? Va trebui să conchidem că primele semne lingvistice sînt însușite de către copil, în contact cu generația adultă, prin mijloace extralingvistice. Vocabularul minim [2], observa Russell, este achiziționat de individul în formare pe cale perceptual-ostensivă, prin raportarea directă și nemijlocită a predicatelor observaționale la obiecte, evenimente și acțiuni percepute sau executate nemijlocit de către agent [3]. Însușirea înțelesului primelor semne lingvistice se întemeiază, așadar, pe sisteme semiotice infralingvistice, pe raportarea semnelor lingvistice la situații comportamentale sau praxiologice încercate nemijlocit de către agentul ce se instruiește. Primele cuvinte acționează inițial asupra copilului exclusiv ca stimuli sonori ce precedă sau însoțesc cu regularitate apariția unor obiecte, evenimente, efectuarea unor acțiuni sau operații de interes vital și numai ulterior, ca urmare a asocierilor repetate, excitanții, cuvintele în devenire, dobîndesc o funcție referențială, semnificativă.

O primă concluzie pe care o degajăm este deci următoarea: semnificația primelor semne lingvistice este grefată pe utilizarea sistemelor semiotice infralingvistice (teoria celui de-al doilea sistem de semnalizare, propusă de Pavlov, nu este lipsită de interes în această privință).

Pe măsura sporirii fondului de semne lingvistice, respectiv de excitanți sonori pentru care au fost deja introduse reguli ce postulează un raport de bicondiționalitate între apariția excitantului sonor în cauză și situația praxiologică vizată, introducerea unor noi semne se poate face prin raportarea la fondul de semne lingvistice anterior însușit.

[2] Cf. B. Russell, *Human Knowledge*, ch. II, III, în special, p. 78 și urm.; 94 și urm.; „Numesc un vocabular «minim» dacă nu conține nici un cuvînt apt de definire verbală în termenii altor cuvinte ale vocabularului" (p. 94).

[3] Cf. C. Popa *Loghiceschih i gnoseologhiceskih aspecti ostensivnih opredelenii*, în „Voprosî filosofii", nr. 12 din 1969.

Care sînt *criteriile înțelegerii* de către un agent (auditor) a *unui nume propriu* într-o situație praxiologică? Într-o primă aproximație, vom spune că un agent *înțelege un nume propriu* dacă la producerea acestuia identifică obiectul la care se referă sau denotatul numelui. Dar este știut, mai întîi, că nu toate numele sînt referențiale (de exemplu „Zeus", „Pegasus" etc.) și că nici chiar în cazul numelor referențiale nu este atît de ușor să identificăm, la un moment dat, obiectul sau entitatea la care se referă (de exemplu taifunul „Caliope"). În consecință, punerea în dependență a înțelegerii unui nume exclusiv de posibilitatea practică a identificării, selectării sau utilizării unui obiect ca referent al său este o condiție prea puternică, căci trebuie să admitem că cineva înțelege numele propriu „Hefaistos" chiar dacă nu poate arăta sau distinge fizic un obiect spațial-temporal căruia să-i fie asociată clasa de sunete echiforme „Hefaistos". Limbile naturale, spre deosebire de unele limbaje științifice, nu reclamă pentru un nume propriu o existență fizică reală, ci este de ajuns una ipotetică introdusă de un mod de a vorbi. Condiția necesară a unui nume propriu este de a diferenția o entitate discretă, individuală, aparținînd existenței reale sau unei existențe conceptual posibile. În acest sens extins, și „Sfarmă piatră" etc. este un nume propriu ce singularizează o ființă ipotetic posibilă ce deține o putere neobișnuită etc. Evident, se poate construi o teorie a numelui propriu cu o accepție ontologică severă în care să acordăm calitatea de nume propriu doar semnelor ce denotă obiecte fizice discrete și să refuzăm calitatea de nume proprii numelor și descripțiilor areferențiale.

O problemă aparte este: în ce măsură includem în înțelegerea unui nume propriu, în afară de delimitarea obiectului individual de referință multitudinea predicatelor și descripțiilor prin care este acesta caracterizat la un moment dat. În acest caz va trebui să admitem că înțelesul unui nume propriu este variabil în timp și că el se îmbogățește pe măsura extinderii experienței umane privind obiectul de referință și pe măsura asocierii sau intercalării în construcții lingvistice diferite. Mai mult, va trebui să admitem că înțelesul unor nume proprii ca „Aristotel", „Alexandru cel Mare", „Newton" sau „Einstein" se schimbă de la o perioadă la alta la nivelul unuia și aceluiași agent cunoscător, pe măsura extinderii ariei informaționale și consolidării deprinderilor intelectuale ale acestuia.

Un *nume comun* sau un predicat monadic, de exemplu termenul observațional „albastru", este *înțeles* de către un agent dacă acesta identifică cel puțin un obiect sau caz particular care satisface funcția:

1. „x este albastru".

A înțelege în această primă accepție, pe care o vom numi slabă, înseamnă a putea da un exemplu sau a indica un caz de aplicație a termenului. Într-o a doua accepție, mai severă, a înțelege un predicat sau un nume înseamnă a-l putea reduce la o descripție, respectiv la o combinație de alte predicate anterior deținute de agent. A înțelege un termen B înseamnă a-l determina prin raportare la alți termeni: $A_1 \ldots$, A_n, extensiunea și intensiunea.

2. $B\ (x) =_{df} \varphi\ (A_1, \ldots, A_n)$.

Predicatul B și descripția $\varphi\ (A_1, \ldots, A_n)$ sînt coextensionali și reciproc substituibili în toate contextele apariției lor în condițiile menținerii valorii de adevăr, cu excepția așa-numitelor propoziții de credință (Car-

nap) sau referențial opace (Quine). Definiția explicită apare astfel ca o operație logico-semantică prin care se realizează reducerea unui termen nou, neînțeles în prezent de agent la o combinație de termeni anterior cunoscuți de către agent. Termenul nou apare ca o *prescurtare* a unei combinații de termeni mai vechi, și invers, descripția realizată prin termenii vechi apare ca o *explicație* a înțelesului termenului nou.

Definiția explicită poate fi privită ca o modalitate de *extindere* a vocabularului limbii vorbite de un agent în limitele aceluiași domeniu de obiecte sau cîmp referențial.

Dar care sînt operațiile logico-semantice care intervin în *înțelegerea unei descripții*? După cum a reieșit din exemplul anterior, prin descripție înțelegem o îmbinare de predicate mai mult su mai puțin autonomă în enunț, care îndeplinește o funcție nominalizatoare. Termenul de descripție subsumează ca un caz particular, ceea ce lingviștii numesc în mod curent sintagmă. În accepția pe care o dăm termenului sînt descripții expresiile : „autorul romanului *Ion*", „casa de la capătul străzii", „tata sau mama" etc.

Primele două sînt descripții singulare, ultima o descripție generală. Descripțiile singulare selecționează dintr-o mulțime de referință un obiect individual discret, cele generale delimitează o clasă de obiecte. Expresia „tata sau mama" poate fi prescurtată prin termenul unic „părinte".

3. părinte $=_{df}$ tată sau mamă.

Înțelesul unei descripții este însușit sau realizat de un agent dacă și numai dacă acesta 1) identifică referentul sau designatul fiecăruia dintre predicatele care apar, 2) distinge operațiile logice care intervin între acestea, 3) delimitează, ca urmare a efectuării operațiilor logice, referentul sau designatul unic al descripției. În înțelegerea unei descripții intervin, așadar, operații semantice, constînd în descoperirea referenților sau designatelor fiecăruia dintre predicate, operații sintactice constînd în alcătuirea din două sau mai multe expresii distincte a unei expresii unice cu un referent sau designat nou. Actul înțelegerii presupune deopotrivă analiza și sinteza. Un termen complex, de exemplu „părinte", este înțeles dacă a fost mai întîi descompus în elementele sale constitutive și reconstituit apoi prin integrarea acestora.

6. Numele și descripțiile sînt unități lexical semnatice care intervin ca material de construcție în formarea propozițiilor, unicul tip de expresii care pot vehicula un înțeles complet și autonom.

Propoziția transmite sau propune atenției unui interlocutor un mesaj sau o informație despre un eveniment, despre o stare sau despre o clasă de obiecte sau fenomene. O caracteristică esențială a propoziției este capacitatea ei de a fi adevărată sau falsă. Aceasta nu înseamnă, evident, că despre orice propoziție știm la un moment dat dacă este de fapt adevărată sau falsă.

Cînd și în ce condiții vom spune că cineva înțelege o propoziție? Pentru Carnap a înțelege o propoziție înseamnă a cunoaște condițiile veridicității sale, a putea selecta din mulțimea evenimentelor posibile din univers acele evenimente sau stări pentru care expresia propozițională devine adevărată. Conceptul de înțeles este astfel subordonat celui de adevăr. Dar, la rîndul lui, conceptul de adevăr presupune pe cel de înțeles căci noi nu putem decide asupra adevărului sau falsității unei propoziții, dacă nu am optat mai întîi pentru un anumit înțeles al acesteia. În

consecință, explicarea înțelesului prin condițiile de adevăr se arată a fi circulară și deci nesatisfăcătoare.

A înțelege o propoziție înseamnă în primul rînd a sesiza *faptul, evenimentul* sau *starea vizată* sau selecționată, potrivit regulilor semantice, prin actualizarea șirului de semne lingvistice. Orice act intelectiv este realizat de către un agent și în condiții praxiologice determinate. Deocamdată, facem însă abstracție de condițiile praxiologice și comportamentale. În al doilea rînd, înțelegerea unei propoziții înseamnă a sesiza *atitudinea* sau accentul pus de agentul emitent pe o componentă sau alta a expresiei propoziționale, respectiv pe un element sau altul al acțiunii sau situației praxiologice vizate. Să considerăm propozițiile:

4. Cezar a trecut Rubiconul.
5. Rubiconul a fost trecut de către Cezar.
6. Trecerea Rubiconului de către Cezar este un fapt istoric.

Este lesne de observat că propozițiile 4-6 vizează același fapt sau eveniment istoric. Ele diferă însă prin accentul sau atitudinea celui ce emite propoziția față de acest eveniment istoric. În prima propoziție, accentul cade pe agentul acțiunii, în a doua pe obiectul acțiunii, iar în cea de-a treia pe relația dintre agent și obiect, pe acțiune ca atare. Deși cele trei propoziții selectează din mulțimea evenimentelor istorice același eveniment, trecerea Rubiconului de către Cezar, fiind deci referențial identice, ele au înțelesuri sau sensuri diferite, evidențiate de elementele puse în prim plan de o formulare sau alta.

Între altele, deosebirea dintre propozițiile 4—6 rezidă în faptul că 4 și 5 sînt la nivelul limbajului obiect, în timp ce 6 este la nivelul metalimbajului, fiind o propoziție despre o altă propoziție sau, mai exact, despre o propoziție comprimată într-o descripție. Este un lucru asupra căruia s-a insistat prea puțin: trecerea unui șir de propoziții într-o descripție și, invers, dezmembrarea unei descripții într-un șir de propoziții echivalente. Descrierea concentrează și fixează într-o expresie nominală rezultatul unor enunțuri; dimpotrivă, propozițiile pot apărea, în unele cazuri, ca forme de analiză sau explicitare a notelor implicate într-o descripție. Orice descripție poate funcționa ca un nume și, în consecință, împreună cu un alt predicat sau cu o altă descripție, poate genera o altă propoziție. Orice descripție conține deci potențial, un număr de propoziții. Dimpotrivă, propoziția este însuși actul apropierii sau punerii în relație a două nume, dintre care unul este, de regulă, nume sau termen general (predicat sau funcție de una sau mai multe argumente). Formarea și enunțarea propozițiilor sînt însuși modul de mișcare al gîndirii umane, discursul ca formă a cunoașterii raționale. Este, credem, important să relevăm intercomunicarea și trecerile reciproce dintre nivelul nominal și cel propozițional, dintre cunoștințele deja fixate în expresiile lingvistice și cele supuse în prezent atenției agenților cunoscători.

Înțelegerea unei propoziții, ca și înțelegerea unei descripții, reclamă, mai întîi, analiza numelor și descripțiilor care intervin, identificarea, conform regulilor semantice acreditate, a referentului sau designatelor numelor și, în doilea rînd, identificarea conectivelor logice care intervin, punerea lor în acțiune și dobîndirea, pe această cale, a referentului și, respectiv, a valorii de adevăr a expresiei în ansamblul ei. Înțelegerea unei propoziții compuse, a unei fraze în termenii gramaticii tradiționale,

presupune deopotrivă analiza componentelor fiecărei propoziții, ca și considerarea conectivelor logice care leagă propozițiile între ele. Valoarea de adevăr a propozițiilor compuse este în cazul așa-numitelor propoziții extensionale (referențiale) funcție de valoarea de adevăr a propozițiilor componente. Ca atare în acest domeniu își găsesc aplicație în limbile naturale legile logice cercetate de calculul propozițional și logica predicatelor. Este de prisos deci să mai insistăm asupra importanței sesizării expresiilor și formelor caracteristice în care se manifestă conectorii logici în limbile naturale. În această ordine de idei, considerăm că anumiți conectori și raporturile logice sînt subiacente oricărei limbi naturale.

Pînă acum am raportat problema înțelegerii unei propoziții exclusiv la elementele și structura sa internă. Este însă de o importanță teoretică hotărîtoare să arătăm faptul că înțelegerea unei proporții Q poate fi realizată în raport cu o mulțime determinată de propoziții, să presupunem, $P_1, \ldots, P_n$, anterior dată. În acest caz, vom spune că un agent oarecare înțelege propoziția Q în raport cu mulțimea de propoziții $P_1, \ldots, P_n$ dacă și numai dacă acesta poate demonstra că Q este consecința lui $P_1, \ldots, P_n$.

7. $P_1, \ldots, P_n \vdash Q$.

A înțelege o propoziție în această accepție *înseamnă a-i găsi temei într-un număr de alte propoziții* anterior admise, *a o deriva din acestea*, pe baza unor reguli de inferență acceptate în limbajul în cauză. A înțelege înseamnă, așadar, a-i descoperi premisele și regulile în virtutea cărora poate fi obținută. Teoria înțelegerii unei propoziții devine astfel organic legată de teoria deducției și în particular de teoria demonstrației. Nu este însă de ajuns să identificăm o mulțime de propoziții din care poate fi derivată propoziția noastră. S-ar putea întîmpla ca propoziției Q să-i poată fi asociate mulțimi diferite din care ea poate fi obținută ca o consecință. Putem, în acest caz, considera drept temei al lui Q mulțimea tuturor mulțimilor de propoziții din care poate fi derivată Q sau clasa tuturor antecedenților lui Q.

Pe de altă parte, înțelesul propoziției Q poate fi explorat, dimpotrivă, în direcția mulțimii consecințelor derivabile din Q. În acest caz, înțelesul lui Q, $\hat{I}\ (Q)$, este definit de mulțimea consecințelor implicate de Q:

8. $\hat{I}\ (Q) =_{df} Cn\ (Q)$:

Să presupunem, de exemplu, că Q este propoziția:

9. Mingea are formă sferică.

Propoziția 9 implică, între altele, că suprafața obiectului în cauză o putem afla înmulțindu-i raza cu ea însăși și, apoi, rezultatul cu 4π, că volumul îl putem afla după formula $\frac{4\pi R^3}{3}$ că are forma care asigură maximum de volum în minimum de suprafață etc. Toate aceste propoziții, consecințe ale propoziției 9, sînt, în virtutea lui 8, componente ale înțelesului propoziției 9.

Sintetizînd într-o singură formulare conținutul lui 7 și al lui 8, putem afirma că *a înțelege o propoziție înseamnă deopotrivă a descoperi din ce mulțimi de propoziții luate ca premise poate fi derivată și ce mulțimi de propoziții poate genera ea, la rîndul ei.* Dar aceasta revine la a spune

că a înțelege o propoziție înseamnă a-i descoperi mulțimea antecedenților și consecvenților ei posibile. Dar această ultimă formulare ne apare foarte apropiată de afirmația susținută de numeroși lingviști, după care a înțelege o propoziție înseamnă a-i descoperi mulțimea contextelor lingvistice în care ea este corect utilizată, adică conform uzanțelor sau regulilor semantice acreditate. Între teoria înțelesului contextual și teoria logic deductivă a înțelesului unei propoziții pare a exista deplină concordanță.

7. Propoziția, în sensul pe care l-am utilizat pînă acum, este unitatea elementară a cunoașterii discursive, forma prin care se propune luarea în considerare a unui gînd sau informații determinate. În această accepție generală și abstractă, propoziția nu presupune asertarea sau angajarea unui agent în privința conținutului informațional luat în considerație, ci pur și simplu evocarea în raport cu interlocutorul căruia ne adresăm a sensului sau înțelesului propoziției. Frege a distins [4] încă în 1878 între considerarea propoziției P, pe care o nota prin $-P$, și asertarea propoziției P, pe care o nota prin $\vdash P$. Prin semnul $\vdash P$, Frege avea în vedere, în afară de actul considerării înțelesului propoziției P, afirmația că P este un fapt. Teoria înțelesului în cazul propozițiilor declarative sau al enunțurilor corespunde, potrivit tratării din capitolul anterior, cercetării antecedenților și consecvenților unei *teze* de demonstrat. Teoria înțelesului propozițiilor în sens generic de propoziție considerată corespunde cercetării antecedenților și consecvenților unei propoziții de derivat.

Propozițiile în sens fregean pot îmbrăca, în afară de forma asertorică sau declarativă, forme interogative, imperative, prescriptive etc. Teoria înțelegerii propoziției va trebui, prin urmare, să țină seama de aceste forme și funcțiuni diverse pe care le pot avea propozițiile în sens generic fregean.

În privința propozițiilor asertorice, declarative sau descriptive [este important să amintim că înțelegerea lor este legată mai întîi] de determinarea referenților numelor proprii și predicatelor care apar, de interpretarea operatorilor logici intra-și inter-propoziționali și, în sfîrșit, de identificarea faptelor sau a evenimentelor vizate de expresia propozițională în întregul ei. Înțelegerea unei propoziții declarative presupune, așadar, considerarea deopotrivă a dimensiunilor semantice și sintactice ale semnelor ce apar.

Cînd și pe ce criterii vom aprecia că *un interlocutor a înțeles o întrebare* sau o problemă pe care i-am pus-o? Cînd și pe ce criterii vom aprecia că cineva a înțeles un ordin, un sfat sau o indicație praxiologică?

Înțelegerea unei întrebări sau probleme puse este simultan o chestiune de semantică logică și de euristică. De regulă, întrebările cer agentului cunoscător construirea unei punți de legătură între domeniul existenței fizice și al acțiunilor umane și orizontul construcțiilor teoretice, lingvistico-semantice.

Întrebarea reclamă angajarea agentului într-o propoziție declarativă, asertorică; ea cere înlăturarea unui anumit tip de indeterminare, înlocuirea variabilei unei funcții printr-un argument care satisface funcția sau cuantificarea funcției.

[4] G. Frege, *Begriffsschrift*, citat după *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, editat de Peter Geach și Max Black, Basil Blackwell, Oxford, 1960, p. 2.

Teoria înțelesului întrebărilor trebuie să fie precedată de o tipologie a întrebărilor. Dăm mai jos, după I.A.Petrov, cu unele modificări o astfel de tipologie a întrebărilor considerată din perspectiva calculului cu predicat [5]:

10. $(?a)\ P(a)$
Are obiectul a proprietatea P ?

11. $(?x)\ P(x)$
Care obiecte din domeniul de valori al variabilei x au proprietatea P?

12. $(?P)\ P(x)$
Are vreun obiect din domeniul variabilei x proprietatea P?

13. $(?a)\ X(a)$
Are obiectul individual a vreo proprietate din domeniul variabilei predicative X? sau, astfel spus,
Are a vreo proprietate de genul... ?

14. $(?X)\ X(a)$
Ce anume proprietăți din domeniul variabilei predicative X are obiectul a

15. $(?x)\ X(x)$
Ce obiecte din domeniul variabilei individuale x au proprietăți din domeniul variabilei predicative X?

16. $(?X)\ X(x)$
Ce anume proprietăți din domeniul variabilei predicative X au obiectele din domeniul variabilei individuale x?

17. $(?\forall)\ \forall x\ P(x)$
Au toate obiectele din domeniul variabilei individuale x proprietatea P? sau astfel spus,
Este Px o proprietate universală pentru toate obiectele din domeniul variabilei individuale x?

18. $(?\ \exists)\ \exists x\, P(x)$
Există obiecte în domeniul variabilei x care să aibă proprietatea P?

19. $(?\forall)\ \forall x\ X(x)$
Au toate obiectele din domeniul variabilei x proprietăți din domeniul variabilei predicative X?

Cînd vom spune că un agent înțelege una sau alta din întrebările concrete ce corespund tipurilor de întrebări 10—19? Vom spune, într-o primă aproximație, că un interlocutor potențial înțelege o întrebare aparținînd tipurilor 10—19 atunci cînd acesta *determină categoria sintactică vizată de functorul interogativ și domeniul în care ia valori variabila afectată de acesta*.Din schemele de mai sus rezultă că functorul interogativ poate viza o constantă individuală, respectiv un obiect concret, o constantă predicativă, o variabilă individuală sau una predicativă, cuantorul existențial sau cuantorul universal.

Agentul chestionat înțelege întrebarea dacă sesizează tipul de determinare care i se cere, chiar dacă, la un moment dat, el nu este încă

---

[5] *Version of Erotetical Logic*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, III, Logik... Universität, Viena, 1969, p. 20—21.

apt de a da răspunsul corect. În majoritatea cazurilor [6], răspunsul exact, corect, la o întrebare pusă este un indiciu al înțelegerii ei de către persoana chestionată. Dar acesta este un indiciu postum, definitiv și neeficient în însuși momentul crizei sau tensiunii iscate de întrebarea la nivelul agentului interogat. Obținerea rezultatului exact și soluționarea strictă a problemei sînt o condiție mult prea tare pentru simplul act al înțelegerii problemei. Înțelegerea problemei reclamă doar determinarea naturii informației solicitate într-un context operațional și discursiv dat. Obținerea rezultatului exact presupune în plus identificarea tipului de cunoștințe teoretice, deținute sau nu anterior de agent, utilizabile pentru soluționarea problemei puse, stabilirea algoritmului și efectuarea corectă a operațiilor ce conduc la soluție. Primul dintre momentele enumerate presupune apelul la structurile teoretice preexistente momentului cînd se pune problema, găsirea unei legi, reguli, teorii sau scheme în raport cu care întrebarea pusă devine un caz particular. Cel de-al doilea moment înseamnă aplicarea aparatului conceptual preexistent sau construit *ad-hoc* la cazul sau problema considerată, fapt evidențiat adesea prin simbolizarea sau punerea într-un sistem de ecuații a datelor problemei. În sfîrșit, momentul al treilea, rezolvarea efectivă a problemei este, de regulă, dificil și laborios, dar necreator.

Soluția optimă pare una mediană. Nu vom spune că o întrebare sau o problemă este înțeleasă de îndată ce s-a reținut valoarea semantic lexicală a expresiilor prin care a fost formulată. Mai mult, nu vom mai admite că ea este înțeleasă de îndată ce s-a identificat natura informațiilor solicitate. Pe de altă parte, nu vom amîna acordarea calificativului de „înțelegere a problemei" pînă la obținerea de către agent a rezultatului exact. Este, credem, judicios să admitem că o întrebare sau o problemă este înțeleasă de către un agent de îndată ce acesta 1) determină categoria sintactică vizată de functorul interogativ și tipul de informație solicitată, 2) identifică conceptele și structurile teoretice anterioare utilizabile în soluționarea problemei, 3) descoperă punctele nodale sau punctele-cheie ale soluționării efective a problemei propuse (algoritmul).

Un indiciu cert al înțelegerii unei probleme este adesea reformularea ei într-un alt limbaj sau descompunerea ei într-un șir de subprobleme. A. Kolmogorov propunea încă în 1931 un calcul al problemelor în care, în afară de un număr de operații cu probleme și cu variabile-problemă, cerceta căile de reducere a soluțiilor unor probleme la soluțiile altora[7]. Aspecte interesante privind teoria rezolvării problemelor sînt abordate și de Polya [8] sau K.R. Popper [9].

Un indiciu cert al *înțelegerii unui ordin* este execuția întocmai a acțiunilor sau a operațiilor vizate de propoziția imperativă în cauză.

---

[6] Atît teoretic, cît și practic sînt însă posibile cazuri cînd o persoană interogată oferă răspunsul corect fără a fi înțeles în fond sensul întrebării.

[7] A. Kolmogorov, *Contribuții la interpetarea logicii intuiționiste, în Logică și filozofie*, București, Edit. politică, 1966, p. 359—367.

[8] G. Polya, *Cum rezolvăm o problemă*? București, Edit. științifică, 1964.

[9] K.R. Popper, *On the Theory of the Objective Mind*, în *Akten des XIV Internationalen Kongresse für Philosophie*, Wien, 2—9 september 1968, I, p. 31—42. Analiza poziției lui Popper o facem în capitolul III din studiul *Trei concepții ontologice contemporane*, publicat în volumul *Existență, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. științifică, 1971.

Dacă am emis unui interlocutor ordinul „aprinde lumina" şi acesta răsuceşte comutatorul, închizînd astfel circuitul electric şi aprinzînd lumina, din conduita lui putem conchide că a înţeles ordinul. Dar acest criteriu al înţelegerii, ca şi obţinerea rezultatului exact în cazul problemelor, este inoperant, deoarece luăm cunoştinţă de el într-un moment cînd acţiunea este epuizată şi ca atare orice intervenţie corectoare imposibilă. Verificarea înţelegerii corecte a unui ordin o putem efectua, între altele, prin solicitarea discursivă a unei explicaţii înainte de execuţie din partea agentului executor. Dacă acesta reproduce exact scopul, mijloacele, regulile şi etapele principale ale execuţiei acţiunii, putem conchide din timp şi cu un grad mai mare certitudine asupra înţelegerii exacte a intenţiei ordinului emis. Aceasta înseamnă că interogaţia şi răspunsurile la întrebări, şirul de propoziţii descriptive sau explicative apar ca mijloace de verificare a înţelegerii ordinului de către agentul executiv.

Legat de aceasta putem pune problema mai generală a înţelegerii unei acţiuni umane. Cînd anume şi conform căror criterii vom putea spune că un agent oarecare înţelege o acţiune umană? Putem pune problema înţelegerii unei acţiuni umane numai după executarea acesteia sau înainte de trecerea la execuţie?

Dacă a *înţelege un eveniment fizic* înseamnă *a-l explica* prin anumite legi generale şi situaţii de fapt care l-au precedat [10], *a înţelege o acţiune umană* înseamnă *a-i descoperi* deopotrivă *condiţiile externe, legic-obiective,* care o determină *şi motivaţia psihologică şi axiologică* care stimulează iniţiativa, interesul şi capacitatea agenţilor acţiunii. O acţiune umană se explică simultan prin considerarea condiţiilor, a evenimentelor şi a factorilor care o precedă, cît şi a mobilurilor, a ţelurilor sau a valorilor către care se tinde. Foarte adesea o acţiune concretă oarecare este satisfăcător explicată (şi înţeleasă) dacă poate fi înfăţişată ca o componentă, un pas sau un moment al unei alte acţiuni mai generale pentru care există un temei material sau axiologic admis în raport cu categoria de agenţi căreia i se subsumează agentul în cauză.

8. La nivelul fiecărui agent al acţiunii şi cunoaşterii, actul înţelegerii este în funcţie de perfecţiunea sistemelor semiotice utilizate, de bogăţia experienţei practic-operaţionale şi lexical-semantice anterior dobîndite de acesta. Mai mult, capacitătea de înţelegere a unei colectivităţi la un moment dat depinde de amploarea activităţilor practic transformatoare întreprinse de membrii colectivităţii, de perfecţiunea formelor de comunicare şi stocare a informaţiei. Este un fapt demult relevat de marxism că orizontul şi problematica cunoaşterii şi odată cu aceasta capacitatea oamenilor de a înţelege o problemă, o acţiune, o idee depind în mod hotărîtor de *deschiderea operaţională* a epocii, de modalităţile diverse în care agenţii umani se raportează la mediul natural, disting şi prelucrează elementele acestuia, creează o a doua existenţă, artificială, reprezentată de uneltele şi mijloacele de producţie, instalaţii clădiri, obiecte ale civilizaţiei materiale, intră în relaţii complexe unii cu alţii.

---

[10] A se vedea în acest sens diferitele versiuni în teoria explicaţiei K.R. Popper, Carl G. Hempel, R.B. Braitwhite, M. Bunge ş.a. Unele dintre aceste poziţii sînt analizate în studiul nostrul *Structura şi funcţiile teoriei ştiinţifice,* apărut în volumul *Teorie şi experiment,* coordonat de M. Flonta şi Al. Valentin, Bucureşti, Edit. politică, 1971.

Pe ce întemeiem teza dependenței capacității de înțelegere a unui agent sau epoci de orizontul sau deschiderea operațională? Mai întîi, pe observația că nu nominalizăm decît obiecte care intră în mod frecvent în raza preocupărilor noastre: obiecte ale acțiunii, unelte, agenți, condiții, operații, raporturi între agenți, între agenți și condiții etc., iar numele, predicatele etc. sînt, după cum am văzut, instrumente ale comunicării și înțelegerii discursiv-raționale. În al doilea rînd, pe faptul că orice act de înțelegere are loc în condiții praxiologice determinate, mijloacele și forma mesajului fiind riguros adecvate situației acționale. În al treilea rînd, este de mult cunoscut din practica pedagogică că o acomodare practică prealabilă a agentului receptor cu obiectele și contextul operațional asupra căruia poartă mesajul comunicat prin mijloace lexicale înlesnește în mod apreciabil actul înțelegerii raționale discursive. Am putea chiar reține ca un principiu al eficienței actului intelectiv *necesitatea conlucrării dintre planul operațional și cel discursiv-lexical, nevoia unor treceri alternative între acestea.*

Capacitatea de înțelegere a unui agent depinde, așadar, de întreaga sa experiență anterioară, practică și teoretică, de totalitatea obiectelor și a evenimentelor care au, în virtutea acestei experiențe, valoare de semne ce comunică, sugerează, fixează, ordonează sau prelucrează o anumită informație. În mod concret, capacitatea de înțelegere a unui individ depinde în primul rînd de mulțimea semnelor infralingvistice însușite, și, în al doilea rînd, de mulțimea semnelor lingvistice deținute de acesta. Convenim să numim mulțimea semnelor lingvistice pe care le poate interpreta sau utiliza corect (adică în conformitate cu regulile semantice socialmente instituite) un agent drept *limbaj individual* sau *idiolect.* Idiolectul cuprinde mulțimea semnelor lingvistice aparținînd limbii materne, limbilor străine sau limbajelor specializate ale științelor însușite de către agent. Actul însușirii de către agent a cunoștințelor dobîndite de omenire și al sporirii capacității sale de înțelegere merge paralel cu extinderea și dezvoltarea idiolectului. Mai mult, comunicarea și *înțelegerea reciprocă a mesajelor dintre doi agenți* sînt condiționate de existența unei intersecții între extensiunile vocabularelor lor și de utilizarea acelorași reguli de formare și inferență:

$$20.\ s_1 \text{ înțelege } s_2 =_{df} \mathrm{I}_{s_1} \cap \mathrm{I}_{s_2} \neq 0.\ \mathrm{G}\,\mathrm{I}_{s_1} \equiv \mathrm{G}\,\mathrm{I}_{s_2}.$$

Dacă idiolectele celor doi agenți nu se intersectează,

$$21.\ \mathrm{I}_{s_1} \cap \mathrm{I}_{s_2} = 0,$$

atunci sînt imposibile orice comunicare și, evident, orice înțelegere între ei.

Dimpotrivă, dacă intersecția celor două idiolecte este totală

$$22.\ \mathrm{I}_{s_1} \cap \mathrm{I}_{s_2} = 1,$$

atunci cei doi agenți își pot înțelege reciproc orice expresii scrise sau rostite, fără a avea însă garanția că unul dintre ei comunică celuilalt o informație nouă.

Condiția optimă a înțelegerii și a comunicării eficiente este ca între vocabularele celor doi agenți să existe un raport de intersecție și cel puțin unele dintre semnele cu înțeles în intelectul agentului emițător să dobîn-

deasca, prin intermediul unor definiţii explicite, înţeles şi în intelectul agentului receptor [11].

Mai trebuie să observăm că vocabularul unui agent se mai poate îmbogăţi şi ca urmare a codificării lingvistice a unei informaţii personale, achiziţionată prin intermediul sistemelor semiotice infralingvistice (semne indicatoare, semnale, asocieri etc.). *Intuiţia*, fenomen, psihocognitiv mult discutat, credem că este adesea legată de fenomenul codificării lingvistice a unor informaţii dobîndite de agent cu ajutorul unor sisteme semiotice infralingvistice.

9. Care sînt, aşadar, principalele concluzii pe care le putem degaja din încercarea noastră de a explica prin prisma conceptelor semioticii şi semanticii logice mecanismul înţelegerii la nivelul limbilor naturale?

Mai întîi se impune să observăm că actul înţelegerii la nivelul semnelor lingvistice este precedat şi pregătit de utilizarea semnelor prelingvistice, semnale, semne indicatoare unele dintre semnele iconografice etc. Însuşirea primelor semne lingvistice de către individul uman se întemeiază pe utilizarea semnelor prelingvistice, vocabularul minim, primii termeni fiind însuşiţi prin raportare la situaţii acţionale determinate, pe cale perceptiv-ostensivă.

Teoria înţelegerii trebuie să beneficieze de o abordare complexă, interdisciplinară: cibernetico-informaţională, biologic-comportamentală, psihologică, praxiologică şi semiotică. Abordarea dintr-o perspectivă semiotică a actului înţelegerii ne-a permis să punem în evidenţă mecanisme specifice pentru fiecare dintre tipurile de semne prelingvistice şi, de asemenea, mecanisme specifice pentru fiecare dintre entităţile şi structurile lingvistice (nume proprii, nume comune, descripţii, propoziţii, enunţuri, întrebări, ordine etc.). Actul înţelegerii la nivel nominal a reliefat *rolul definiţiei* ca operaţie logico-semantică prin care sînt reglementate raporturile dintre nume şi descripţii, iar actul înţelegerii la nivel propoziţional a reliefat *rolul deducţiei* în dezvăluirea conţinutului sau semnificaţiei unei expresii propoziţionale. Am arătat, totodată, posibilitatea trecerilor reciproce între nivelul propoziţional şi cel descriptiv. A rezultat, în sfîrşit, utilitatea conceptului de idiolect şi a studierii raporturilor dintre idiolecte pentru descrierea posibilităţilor de înţelegere reciprocă între doi agenţi care comunică între ei. Operaţia de înţelegere a semnelor lingvistice reclamă simultan luarea în considerare a dimensiunii semantice a semnelor (a funcţiilor lor referenţiale, şi conotative), a dimensiunii sintactice şi, în fine, a dimensiunii pragmatice a semnelor. A înţelege înseamnă a încadra într-un context acţional sau discursiv.

---

[11] Cornel Popa, Towards a Semiotical Theory of Definition, în *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, III, Viena, 1969, p. 114—121; vezi versiunea română în „Revista de filozofie", 1970, nr. 1.

DISCUȚII

CĂILE ȘI PERSPECTIVELE DESFIINȚĂRII ÎNSTRĂINĂRII ÎN SOCIALISM

DE

RADU SOMMER

Prin înlăturarea proprietății private asupra mijloacelor de producție și a exploatării, prin instaurarea și generalizarea relațiilor noi, socialiste, socialismul se afirmă ca *prima orînduire socială care a creat condițiile, premisele reale ce au deschis calea desființării totale a înstrăinării, a rămășițelor ei preluate de la capitalism, ca și a oricăror forme* „noi" în care aceasta tinde să reapară.

Începutul dezalienării. Ne oprim puțin asupra unor *efecte dezalienante* pe care socialismul, încă din primele faze ale edificării sale, le are asupra caracterului omenesc, asupra relațiilor interumane și mentalității oamenilor. Este suficient să ne referim, de exemplu, la *raporturile bănești*, care au cunoscut o schimbare rapidă și adîncă în toate țările socialiste. Tradiționalul cult al banilor ca mijloc de tezaurizare, altădată subiect predilect al comediei de moravuri și al satirei sociale în general, căruia Marx i-a consacrat o pagină de memorabilă și ingenioasă analiză în *Manuscrise*, și oribilul efect de cupiditate care îl însoțește, de care este lovită o bună parte a populației țărilor capitaliste și care zdrobește caracterele și viața celor înhămați în cursa nebunească după cîștig, în socialism dispar cu desăvîrșire pentru majoritatea oamenilor. Tezaurizarea ca scop în sine se dovedește în genere o acțiune inutilă și absurdă, date fiind asigurarea dreptului la muncă și a cîștigului licit, imposibilitatea acumulării de averi și a fructificării lor prin exploatare. Excepțiile de la această situație confirmă regula.

Pe de altă parte, abolirea proprietății private asupra mijloacelor de producție a făcut să dispară, la rîndul ei, promovarea socială a oamenilor după criteriul averii, ierarhizarea rangurilor sociale și politice după acest criteriu, determinarea poziției sociale a fiecăruia (cu toate că impostura își mai poate face loc datorită greșelilor, abuzurilor și lipsei de principialitate sau de vigilență a unor factori de decizie la diferite nivele) ne-

Rev. filoz., **19**, 9, p. 1133–1147, București, 1972

mai fiind grevată de inechitatea marilor privilegii de clasă. Nimicirea fetişului pecuniar, schimbarea atitudinii sociale faţă de bani, ca simbol al puterii şi dreptului nemărginit, pun într-o nouă lumină căile afirmării personalităţii *pe scară de masă*, condiţiile întemeierii familiei pe baza iubirii, salvgardează prietenia, slăbesc simţitor sentimentul insecurităţii, apetenţele nesănătoase, vicierea cronică a moravurilor.

Se înţelege, acestea sînt semne ale începutului unei revoluţii, menite să înlăture vechile bariere şi stereotipuri ale societăţii burgheze, sînt indicii vizibile ale acestei revoluţii în plin mers. Ele ne garantează că altele sînt în curs de afirmare, îşi croiesc drum în viaţa socială, urmează să se generalizeze, ducînd la cristalizarea socială, etică şi filozofică a noii formaţiuni, la crearea unui model de viaţă spre care de fapt umanitatea aspiră de multă vreme.

Dar toate acestea, departe de a ne „adormi" vigilenţa, ne obligă să privim prezentul cu luciditate critică şi totodată partinică, să ne întrebăm în ce măsură şi *în ce forme fenomenul înstrăinării persistă în societatea noastră şi care sînt căile lichidării lui.*

Condiţiile materiale ale alienării. Înstrăinarea, străvechi fenomen legat de cotitura istorică a comunei primitive spre civilizaţia bazată pe schimb, ajunge pînă la noi şi supravieţuieşte în forme mai mult sau mai puţin modificate, suferind apoi metamorfoze, pe calea relativ îndelungată a dispariţiei sale treptate, de-a lungul procesului construirii socialismului şi al trecerii la comunism.

Cucerirea puterii politice de către oamenii muncii, sub conducerea clasei muncitoare, socializarea puterii de stat nu pot duce *dintr-o dată*, în mod spontan şi automat, printr-un singur şi suprem salt, la abolirea totală şi definitivă a înstrăinării şi a contradicţiilor din care ea se naşte. Numai mentalităţii birocratice şi conservatoare îi este proprie credinţa că socialismul e o societate idilică, perfect echilibrată, că el trebuie să evolueze eminamente paşnic, „ca pe roate", contradicţiile şi conflictele fiind, după ea, imposibile. Dacă ele se produc totuşi, sînt considerate ca fiind întotdeauna opera elementelor duşmănoase şi ca neaparţinînd realităţilor economice şi social-politice firesti ale socialismului, ci unui domeniu extrasocialist.

Nu o dată s-a spus că socialismul este o orînduire nouă, care, deşi radical deosebită de capitalism şi făurită pe cale revoluţionară, se naşte totuşi din capitalism; ea moşteneşte unele din „tarele" şi „stigmatele" lui, marcînd de fapt o etapă de tranziţie între capitalism şi comunism*. Printre acestea, cauze obiective sînt fără îndoială nivelul încă relativ scăzut al forţelor de producţie şi al avuţiei sociale (*în raport cu sarcinile asumate*), diviziunea socială a muncii, economia de schimb, piaţa şi acţiunea aferentă a legii valorii, menţinerea, în consecinţă, a banilor şi a *salariului* ca măsură şi răsplată a muncii.

Ca atare, omul continuă, în ciuda afirmării *practice* a principiului echitabil al proprietăţii şi repartiţiei socialiste, să resimtă, cel puţin în parte, fenomenul despărţirii lui de produsele muncii, al subordonării lui

---

* În legătură cu contradicţiile din socialism vezi I. Şerbănescu, în „Lupta de clasă", 1972, nr. 1; Radu Florian, în „Lupta de clasă", 1972, nr. 5; A. Ganci, Simion Puni şi Ion Stroie, în „Revista de filozofie", 1972, nr. 5.

față de procesul muncii, ca forme tradiționale ale înstrăinării, prin așa-numita „*conștiință de salariat*" sau recidivă a mentalității de salariat. Și aceasta, abstracție făcînd de unele greșeli sau tendințe voluntariste ale factorului subiectiv care pot interveni în planificarea repartiției și care accentuează în mod indezirabil inegalitatea firească a acesteia.

Așadar, într-o primă formă, înstrăinarea, în socialism, apare datorită contradicției dintre *egalitatea* oamenilor în fața mijloacelor de producție, ca proprietari ai acestora, și *inegalitatea*, multă vreme necesară, a *repartiției produsului social* (accentuată uneori de cauzele subiective ale erorii). De fapt inegalitatea repartiției socialiste a produsului social se află în contradicție cu egalitatea oamenilor în fața mijloacelor de producție mai ales în măsura în care, după cum arată Marx, „în prima sa formă" comunismul „nu e decît o *generalizare* și *desăvîrșire* a relației de proprietate privată", astfel încît „el tinde să distrugă *tot* ce nu poate fi posedat de toți cu titlu de *proprietate privată*... categoria de *muncitor* nu se suprimă, ci se extinde asupra tuturor oamenilor; relația de proprietate privată rămîne relația comunității cu lumea lucrurilor". Este vorba de o „mișcare care constă în a opune proprietății private proprietatea privată generală..."[1].

Această inegalitate a repartiției apare însă ca firească nu numai datorită faptului că societatea nu dispune încă de mijloacele materiale necesare pentru satisfacerea în egală măsură a tuturor. Căci prin atribuirea unor salarii egale care să răsplătească aptitudini și eforturi inegale, contribuții de muncă diferite ca valoare, rentabilitatea scăzută a unor procese de producție, s-ar comite o inechitate de un fel nou, nu mai puțin irațională decît aceea specifică repartiției capitaliste a avuției sociale. Inegalitatea repartiției socialiste tinde să dispară însă de-a lungul procesului edificării socialismului multilateral dezvoltat și al trecerii treptate la comunism, datorită atacului concentrat și solidar al întregii societăți împotriva cauzelor ei profunde: subdezvoltarea forțelor de producție, insuficiența avuției sociale, inegalitatea aptitudinilor, înzestrării și contribuțiilor de muncă individuale. Astfel, drumul spre egalitatea comunistă a repartiției (după nevoi) trece prin acela al inegalității controlate și ameliorate continuu.

De asemenea, alte contradicții din care decurge înstrăinarea pînă în socialism continuă să persiste, dar în ipostaze cu totul noi. Astfel, în timp ce, în capitalism, neconcordanța dintre nivelul de dezvoltare al forțelor de producție și cadrul relațiilor de producție, întemeiate pe proprietatea privat-capitalistă, suferea de pe urma *îngustimii* acestui cadru, în socialism, nivelul forțelor de producție nu concordă pe deplin și de la început cu cadrul relațiilor de producție bazate pe proprietatea socialistă datorită tocmai *lărgimii* cadrului respectiv. Spre deosebire de capitalism, gradul dezvoltării forțelor de producție din socialismul incipient se află *sub nivelul* cerinței relațiilor de producție. *Conținutul nu reușește de la început să umple pe deplin forma corespunzătoare lui*, rămîne încă multă vreme în urma acesteia. Proprietatea socialistă, odată instaurată, urmează abia să-și realizeze posibilitățile reale, teoretic nelimitate, dar existente abia „în față", prin obținerea unei productivități a muncii

[1] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 574.

superioare celei din capitalism. Același lucru se poate spune și despre formele ei suprastructurale care abia urmează să fie umplute de conținutul democratismului real, al umanismului conștiinței socialiste, al simțului celei mai înalte responsabilități social-politice și al spiritului de inițiativă revoluționară proprii acestei conștiințe*.

Această neconcordanță dintre nivelul forțelor de producție și al productivității muncii, pe de o parte, și noile relații de producție rezultate din socializarea mijloacelor de producție și a producției, pe de altă parte, se rezolvă *nu* pe seama reducerii populației la o existență precară, la practica unui egalitarism care sărăcește *în mod egal* pe toți membrii societății. În *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, Marx a avertizat împotriva unei asemenea interpretări rudimentare a semnificației socialismului, arătînd că aceasta n-ar fi „decît o generalizare și desăvîrșire a relației de proprietate privată", dominația proprietății materiale asupra producătorului „care nu numai că nu a depășit proprietatea privată, dar nici nu a ajuns încă pînă la ea"[2]. În această situație, în care proprietatea socialistă ar genera, în loc de bogăție și libertate, o austeritate silită și o libertate afirmată doar teoretic, ea este sortită să genereze în rîndul producătorilor, deveniți proprietari, nu sentimentul dezalienării, ci pe cel al frustrării, specific înstrăinării dintotdeauna.

Neconcordanța *de tip nou* dintre nivelul de dezvoltare a forțelor de producție și cadrul social considerabil lărgit pe care nu reușește să-l umple și să-l satisfacă dintr-o dată, automat și spontan este accentuată și de necesitatea obiectivă, în anumite cazuri, și pentru o anumită perioadă, a unei politici economice de dezvoltare prioritară a industriei grele, de sarcina ce revine producătorului direct de a fi suportul fundamental al producției socialiste lărgite. Roadele acestei politici de perspectivă, al cărei scop, după cum se știe, este, în ultimă instanță, ridicarea productivității muncii și a nivelului de trai, nu se fac simțite în creșterea substanțială a repartiției decît cu o relativă întîrziere. Pe de altă parte, erorile de origine subiectivă care pot interveni în planificarea dezvoltării armonioase a sectorului producției mijloacelor de producție și a celui al mijloacelor de subzistență, a industriei și agriculturii, a diferitelor ramuri ale economiei naționale sînt de natură să întîrzie culegerea roadelor acestei politici, atrăgînd după sine suita unor disproporții și perturbații resimțite direct de către producători ca neajunsuri și dezavantaje.

De asemenea, *diviziunea socială a muncii*, pe care socialismul nu o poate aboli, este, dimpotrivă, intensificată temporar, odată cu efectele sale, de însuși procesul obiectiv necesar al industrializării socialiste.

Faptul că, în socialism, cointeresarea economică este terenul formării unor variate deosebiri de venituri între oamenii muncii, că interesele sociale superioare nu-și îngăduie să facă distincția între nevoile personale ale fiecărei categorii de oameni ai muncii și ale fiecărui om al muncii luat individual, prețuind munca în mod categorial, în primul rînd în raport

---

* Astfel „Comitetele oamenilor muncii", recent înființate, de exemplu, vor avea nevoie de un anumit răgaz pentru ca să-și pună substanțial în valoare conținutul lor democratic. Ca forme ale centralismului democratic, ele se vor umple de conținutul corespunzător, treptat, pe măsură ce factorul conștient își va produce plenar întreaga sa responsabilitate, capacitate de inițiativă și acțiune, maturitate politică și profesională.

[2] *Ibidem*, p. 574.

cu *importanța ei socială* și ținînd doar parțial seama de inegalitatea nevoilor materiale ale oamenilor, acordînd avantaje și priorități unor anumite ramuri și întreprinderi direct productive, poate constitui izvorul unei oarecari nemulțumiri și nesiguranțe.

Există de asemenea disproporții determinate obiectiv de ritmul inegal al înaintării revoluției științifice și tehnice în ansamblul industrial, independente de voința factorului subiectiv. Astfel, bunăvoința factorului conducător nu este suficientă pentru a elimina, de pe o zi pe alta, disparitățile între ceea ce s-a dezvoltat mai repede din punct de vedere științific-tehnic și ceea ce nu s-a dezvoltat încă sau pentru a face, de pildă, ca industria textilă să aibă o progresie tot atît de dinamică ca industria electronică. Vechea prejudecată potrivit căreia este suficient să vrem ca totul să se poată face nu-și găsește locul mai ales în această situație.

Înclinați, în funcție de sistemul de interes social general al distribuirii veniturilor (ca și de diferențele dintre condițiile de muncă), să migreze dintr-o ramură industrială în alta, din agricultură în industrie, o parte a oamenilor muncii provoacă o fluctuație temporară sau continuă a brațelor de muncă, schimbări mai mult sau mai puțin frecvente de profesiuni, în general, o oarecare mobilitate a ocupațiilor. Scăparea, chiar și parțială, de sub control a distribuției raționale a forțelor de producție pe teritoriu sau, în general, a forței de muncă, spontaneitatea schimbărilor intervenite în diviziunea socială a muncii, anemierea sau congestionarea, pe alocuri, a organismului social, prin dezechilibrul provocat au întotdeauna nedorite efecte obiective și, în ultimă instanță, subiective. Reconsiderarea și raționalizarea distribuției forțelor de producție și în special a forței de muncă, chiar și atunci cînd se dovedesc obiectiv necesare, pot contribui și ele la sporirea acestor efecte prin eventuale greșeli sau abuzuri comise în această direcție. Operate repetat, prea des sau relativ arbitrar, ele pot accentua uneori instabilitatea care le-a provocat.

Piața socialistă, în ciuda controlului științific exercitat asupra acțiunii legii valorii, scapă și ea uneori de sub acest control, dereglînd raportul planificat dintre veniturile oamenilor muncii și prețuri. Dat fiind că societatea socialistă reglează o economie de mărfuri cu caracter specific și că planificarea economiei se realizează și prin intermediul unor pîrghii ale economiei de mărfuri, factorul subiectiv este nevoit adesea să intervină nu numai în sensul scăderii prețului de vînzare al mărfurilor și al îmbunătățirii sistemului de salarizare (care depind și ele de creșterea avuției sociale), dar și în sensul reașezării prețurilor care înseamnă și ridicarea unora dintre ele, ceea ce constituie un nou prilej pentru consumatori, de a resimți aceasta, subiectiv, ca un efect de nesiguranță. Creșterea și înnoirea continuă a cerințelor de consum ale oamenilor muncii se află și ele în contradicție uneori cu tendința de subapreciere a pieții, iar relativa instabilitate a prețurilor pune în evidență, în mod stînjenitor, vechile contradicții lăuntrice și esențiale ale mărfii, relevate încă de Marx.

Același fenomen de imperfectă stăpînire a acțiunii spontane a legii valorii poate influența „foarfeca prețurilor" produselor industriale și a celor agricole, dezechilibrînd cîteodată raportul economic și, în cele din urmă, și pe cel social-politic dintre oraș și sat, cu urmări uneori negative pe toate aceste planuri. Este cunoscut faptul că, într-o primă perioadă, industrializarea socialistă s-a realizat printr-o contribuție considerabilă

dată de agricultură și în dauna creșterii relative a ritmului ei de dezvoltare în raport cu cel al dezvoltării industriei. Se știe că Partidul Comunist Român a inițiat în această privință un întreg program de măsuri pentru apropierea satului de oraș, în care aplicarea sistemului de cointeresare a cooperatorilor pe bază de *acord global* și industrializarea muncilor agricole, dezvoltarea caracterului lor complex, ocupă un rol important. Raportul la Conferința Națională, expus de tovarășul Nicolae Ceaușescu, consemnează, printre condițiile apropierii satului de oraș, sistematizarea teritoriului, a orașelor și comunelor, crearea unei rețele de noi centre urbane care să contribuie la ridicarea nivelului de civilizație al zonelor rurale înconjurătoare, diversificarea activității economice-sociale în mediul rural etc.

Toate formele de inegalitate socială semnalate pînă aici ca obiectiv inevitabile, dar remediabile în decursul construcției socialiste și al perfecționării, concomitent cu aceasta, a noilor relații de producție, formează obiectul de studiu și premisele elaborării politicii factorului subiectiv pentru asigurarea integrării sociale socialiste a tuturor producătorilor. Este sigur că principalul în elaborarea acestei politici îl constituie cunoașterea *justei măsuri a inegalității*. Aceasta permite, pe de o parte, stimularea în mod satisfăcător a eficacității eforturilor întregii populații muncitoare, iar pe de altă parte compatibilitatea socială a aceleiași inegalități cu menținerea solidarității și stabilității sociale, necesare societății pentru a se putea dezvolta și funcționa eficient, în condițiile raporturilor economice-sociale date.

De asemenea, tendințele care asigură solidaritatea necesară și siguranța socială a oamenilor muncii trebuie să găsească și ele *justa măsură* între menținerea mecanismului pieței sub controlul rațional al planificării și al centralismului democratic, în funcție de nevoia dezvoltării raționale și armonioase a economiei naționale și inițiativa de jos a producătorilor. Rolul *planificării socialiste* este, în această privință, primordial. Planificarea, programarea, coordonarea, conducerea activității sociale decurg din cerințele obiective ale proprietății unice socialiste, din comunitatea de interese a producătorilor, se sprijină pe principiul interdependenței ramurilor și întreprinderilor economiei naționale și le întăresc, la rîndul lor, pe acestea, avînd totodată capacitatea, în virtutea caracterului lor rațional și democratic, să limiteze la minimum cîmpul divergențelor de interese, să rezolve problemele și „cazurile" concrete, particulare, să reducă aria tendințelor anarhice sau centrifugale și să asigure stabilitatea necesară, dinamica și ritmul progresului scontat, în cadrul general al unei colaborări armonioase și fecunde a tuturor factorilor producției.

Corecturile aduse, pe parcurs, planului de stat, adaptările la posibilitățile sporite sau la realitățile constrîngătoare permit de asemenea soluționarea, pe acest teren, a momentelor critice determinate de confruntarea diferitelor feluri de interese, printre care cele individuale cu cele social-generale, cele locale cu cele naționale ș.a.m.d.

După cum s-a arătat în raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la recenta Conferință Națională a P.C.R., acțiunea conștientă pentru lichidarea contradicțiilor de interese existente sau care mai apar le împiedică pe acestea să devină antagoniste, în interesul realizării unei

concordanțe tot mai depline între forțele de producție și relațiile de producție, al progresului neîntrerupt.

Am putea adăuga aici că diferențele de interese nu trebuie privite numai sub aspectul lor negativ. Dimpotrivă, s-ar putea spune, tot atît de bine, că însești diferențele care survin între diferitele părți ale comunității economico-sociale pot, în măsura în care sînt controlate, ținîndu-se seama de proporțiile și formele acceptabile din punct de vedere organizațional, să contribuie la eficacitatea, dezvoltarea și dinamismul organizării și reorganizării continue, în ansamblul lor. În acest fel, diferențele dintre diferitele tipuri de interese, acționînd ca o forță motrice, se transformă în contrariul lor : în articularea, sincronizarea și integrarea reală a intereselor în vederea obținerii unui efect material optim, favorabil tuturor (chiar dacă încă nu în egală măsură) și pentru o perioadă îndelungată. Prin aceasta, planificarea centralist-democratică asigură climatul de încredere, cooperare și solidaritate, indispensabil și propice creației istorice.

Pe de altă parte, se întrevede, din experiența de pînă acum, eventualitatea (generalizabilă) ca tendința de afirmare a interesului individual să nu aibă drept conținut obligatoriu egoismul în sensul îngust al cuvîntului și situat la antipodul egalitarismului nu mai puțin rudimentar, ci, dimpotrivă, să fie mobilizat de tendința valorificării individului printr-o muncă cinstită, cît mai înalt calificată, pusă cu dăruire de sine în slujba societății, a interesului general. Aceasta depinde de evoluția mai mult sau mai puțin concomitentă a ridicării nivelului de trai material și cultural al populației.

Forme suprastructurale ale alienării. Suprastructura socialistă, corespunzătoare noilor relații de producție și dinamicii dezvoltării lor, încărcată de o mare răspundere și de ponderea unor sarcini mereu noi, nemaicunoscute de suprastructurile presocialiste, prin dificultățile implicate, printre care, în primul rînd, aceea a depășirii contradicțiilor menționate, oscilează uneori între centralismul democratic și centralismul excesiv, favorizînd resurecția unor tendințe de birocratism, subiectivism, voluntarism, dogmatism etc., caracteristice vechii orînduiri și situației de înstrăinare proprie ei.

Formele noi ale acestei suprastructuri nu sînt întotdeauna și, mai ales, de la început ,,umplute'', după cum am semnalat, de conținutul de conștiință corespunzător. Această ,,umplere'' a formelor suprastructurale nou create se produce uneori cu întîrziere și în mod inegal, fapt care poate pricinui neplăceri și neajunsuri, disfuncții în raporturile dintre masele de cetățeni și instituțiile statale (care tind uneori spre ipostazierea lor ca scopuri în sine, spre autonomizare birocratică, de exemplu), întîrzierea respectivă putînd fi imputabilă fie unora, fie celorlalte. Pe de altă parte, relativa neconcordanță dintre conținutul încă subdezvoltat și formele suprastructurale (organe locale, comitete, comisii, adunări etc.) larg cuprinzătoare, dintre nivelul politic, ideologic, cultural sau dintre experiența unor factori învestiți cu încredere și răspundere socială și capacitatea virtuală, potențialitățile, cerințele reale ale organelor din care ei fac parte constituie principalul izvor al *formalismului* în viața obștească. În majoritatea cazurilor, manifestările de formalism decurg din această diferență de nivel dintre calitatea conținutului încă insufi-

cient umanizat în sens socialist şi formele înalt şi larg democratice pe care el trebuie să le „umple".

La acestea se adaugă şi faptul că vechea şi cronica contradicţie născută din *inegalitatea ritmului dezvoltării existenţei sociale şi a conştiinţei sociale*, care în orînduirile presocialiste era mult accentuată, este pentru moment agravată de împrejurarea că omul, educat de societatea capitalismului în spiritul unei morale şi al unor deprinderi individualiste, păşeşte în socialism oarecum nepregătit pentru excepţionalele exigenţe ideologice, morale şi politice ale noii orînduiri. După cîte se ştie, sfera conştiinţei sociale a orînduirii socialiste nu se suprapune cu aceea a conştiinţei socialiste însăşi. Conştiinţa socială a noii orînduiri cuprinde şi forme ale gîndirii presocialiste, care intră în contradicţie nu numai cu conştiinţa socialistă, dar şi între ele. În afară de aceasta ar mai fi necesar să ţinem seama de faptul că înăuntrul conştiinţei sociale socialiste însăşi pot apărea contradicţii între diferitele forme ale conştiinţei sociale, care manifestă fie tendinţa firească de relativă autonomizare (mai ales atunci cînd aceasta le e contestată sau chiar retrasă), fie tendinţa negativă de unilateralizare, de autonomizare absolută sau de expansiune hegemonică neprincipială, ceea ce complică şi mai mult nodul contradicţiilor posibile. Aceasta face ca la urmările în planul conştiinţei, determinate de contradicţiile ivite în planul direct material, să se adauge şi cele specific ideologice ce decurg din procesul critic al formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste*. Desigur, într-o societate în care rolul factorului conştient este hotărîtor pentru înaintarea ei în ritm susţinut pe drumul progresului, întîrzierile şi inegalitatea eventuală a dezvoltării acestui factor, în toată diversitatea funcţiilor şi răspunderilor sale majore, pot contribui uneori în modul cel mai neaşteptat şi nedorit la dereglarea mecanismului social şi la stînjenirea progresului scontat.

Atît neajunsurile şi contradicţiile de ordin material, cît şi cele de ordin spiritual se manifestă în socialism ca „greutăţi de creştere". Neconcordanţele şi contradicţiile care, datorită proprietăţii socialiste asupra mijloacelor de producţie şi conducerii conştiente, ştiinţifice şi planificate a procesului construcţiei materiale şi spirituale a noii orînduiri, nu au un caracter antagonic sau pot fi împiedicate de a deveni antagonice sînt, desigur, treptat lichidate în virtutea cunoaşterii şi folosirii noilor legităţi specifice acestei etape. În măsura în care subiectul activităţii istorice menţine, în virtutea inerţiei, rutinei etc., statu-quoul cauzei contradicţiilor respective, tergiversează, amînă depăşirea lor, nu e întotdeauna la înălţimea cuvenită în opera de creaţie istorică conştientă, revoluţionară, se opune în mod conservator necesităţii istorice pe care nu o înţelege la timp sau de care s-a îndepărtat, practică arbitrarul şi lenevia birocratică, — fenomenele negative, perturbaţiile, disfuncţiile de tot felul se pot intensifica, contradicţiile tind să se rezolve spasmodic, prin conflict, să se transforme în antagonisme. Producătorii direcţi resimt disfuncţiile respective ca semne ale frustrării, ale uzurpării birocratice, ca alienare a produsului supramuncii sau a drepturilor şi

* Este suficient să amintim aici daunele morale şi materiale pe care le poate aduce supravieţuirea în conştiinţa multora a mentalităţii de proprietar privat. Din nefericire neglijarea avutului obştesc şi cazurile, nu puţine la număr, de frustrare a acestuia sînt, în cea mai mare măsură, rezultatul acestui fenomen.

libertăților democratice în detrimentul lor, tind să exagereze și să extrapoleze cauzele anomaliilor resimțite de ei. În felul acesta și pe acest teren reapar și teoriile care resuscitează prejudecata veșniciei înstrăinării, atribuie denumirea înstrăinării chiar și fenomenelor care decurg din contradicțiile etern omenești, vîrîndu-le pe toate „în același sac" și postulînd sentențios imposibilitatea înlăturării alienării. Astfel, încă o dată se adevereşte tendința răsfrîngerii alienării în conștiință ca formă de interpretare alienată a alienării. De data aceasta însă, ea îmbracă forma pesimistă a statuării caracterului „etern-omenesc" al alienării și a negării oricărei posibilități de desființare a acesteia, și aceasta pe baza unui sofism de tipul celor inspirate de practica realiștilor medievali (*universalia ante rem*), „înstrăinarea" devenind, prin abuz, *denumirea* generică a oricărei contradicții insolubile.

După cum a arătat însă tovarășul Nicolae Ceaușescu, apelînd la tradiționalul spirit științific al marxismului creator, societatea socialistă dispune de mijloacele economice, politice și ideologice în stare să evite o evoluție convulsivă a contradicțiilor neantagoniste, precum și rezolvarea lor prin conflict și reprezintă de fapt prima orînduire în care procesul istoric revoluționar poate fi scutit de asemenea consecințe, cu condiția ca factorul subiectiv să fie bine informat și la curent cu situația, nevoile și frămîntările maselor, permanent concordant cu imperativele obiectiv-necesare ale progresului social general, în acord cu ritmul posibil al acestui progres, fără a-l forța și fără a întîrzia realizarea lui.

Referindu-se la eventualele nemulțumiri ale unor grupe ale clasei muncitoare, Lenin arăta, la puțină vreme după crearea statului socialist, că sindicatele au datoria de a găsi soluția evitării unor conflicte, astfel încît să asigure cît mai repede și mai deplin posibil satisfacerea revendicărilor respective, în măsura în care avantajele acordate nu dăunează intereselor altor grupe și nu aduc prejudicii dezvoltării statului socialist și ansamblului economiei sale, căci, adaugă el, numai o asemenea dezvoltare poate crea o bază pentru prosperitatea materială și spirituală a *întregii* clase muncitoare.

Un factor important, neprevăzut de Marx, care stînjenește depășirea contradicțiilor neantagoniste ale socialismului îl constituie coexistența de lungă durată a sistemului mondial socialist cu cel capitalist și influența ideologică pe care acesta o exercită asupra conștiinței oamenilor lumii socialiste, cu atît mai mult cu cît evoluția structurală a capitalismului contemporan dezvoltat oferă, cel puțin aparent, mărturia unor rezerve de vitalitate încă departe de a fi epuizate sau chiar în declin. În această privință, rolul demistificator al unei propagande *științifice*, serioase, fără exagerări, întemeiată pe *realități* cunoscute, pe principialitate și modestia atitudinii, a crescut și va crește mereu. Din explicațiile ei nu pot să lipsească, firește, nici motivațiile limitelor economice și politice care decurg din presiunea exercitată asupra socialismului de însăși coexistența lui cu capitalismul, de restricțiile pe care această coexistență le implică, cu rezerva că motivațiile respective n-ar putea, la rîndul lor, să acopere și să justifice *orice* limite și deficiențe, determinate de alți factori negativi, de ordin strict intern, dar cenzurabili.

O prejudecată curent întreținută de faptul coexistenței socialismului incipient cu o civilizație aflată dincolo de zenitul ei o constituie

idealizarea democraţiei burgheze şi supralicitarea regretului că ţările socialiste existente n-au cunoscut-o îndeajuns în perioada prerevoluţionară. Considerăm că observaţia potrivit căreia o democraţie al cărei aparat poliţienesc şi de „siguranţă" nu împiedică atentatul politic şi alte crime (comise dintotdeauna cu ştirea acestora, printre care şi cele care au promovat şi menţinut fascismul), ar fi o democraţie *formală* nu este o vorbă goală. De fapt democraţia burgheză este o formă rafinată a alienării, menită să prelungească viaţa întregului sistem al alienării capitaliste. Fenomenele de formalism ale democraţiei socialiste, datorate insuficientei dezvoltări, imaturităţii acesteia nu sînt comparabile cu formalismul funciar al unei democraţii viciate de esenţa sa exploatatoare de clasă. Ceea ce urmăreşte socialismul nu e adoptarea sau adaptarea cu orice preţ a democraţiei burgheze, reîntoarcerea la aceasta, ci realizarea unei democraţii *noi*, adevărate, socialiste.

În condiţiile actuale ale socialismului, gîndirea marxistă are de făcut faţă nu numai unor reminiscenţe ale conştiinţei burgheze. Ca efect al influenţelor alienării dinăuntru şi din afară şi al interpretărilor date unilateral revoluţiei ştiinţifice şi tehnice contemporane, unii intelectuali oscilează într-o anumită măsură între tendinţele de scientifizare şi tehnologizare a preocupărilor, a cercetării şi cunoaşterii, pe de o parte, şi tendinţele antropologismului umanist, cu înclinaţii spre afirmarea insistentă a rolului activ şi creator al subiectului, persoanei, opuse excesului neopozitivist ca şi unor abuzuri, ingerinţe politice, respectiv, sociologist-vulgare, din trecutul nu prea îndepărtat, pe de altă parte. Această din urmă categorie manifestă şi ea, parţial, pendulări între atitudinea judicioasă a marxismului consecvent, creator, care integrează în mod echilibrat pozitivităţile celor două tendinţe (dată fiind dubla sa calitate de *umanism ştiinţific*) şi atitudinea concesivă faţă de seducţiile idealismului subiectiv (inclusiv ale „frazeologiei sale filozofice"*), aureolat de prestigiul unei antropologii militante, aflate în luptă cu antiumanismul teoretic imanentist, antiideologic şi dezantropomorfizant**. Obiectivitatea, pentru marxişti, nu va echivala niciodată cu subordonarea subiectului faţă de obiect, în spiritul alienat al exceselor neopozitivismului, căci ea nu exclude autonomia relativă a subiectului, implică detaşarea şi responsabilitatea lui morală, arbitrajul lucid, critic şi autocritic în confruntarea celor doi termeni, *participarea* la soluţionarea conflictului *lor*, în conformitate cu tendinţa istorică generală. În această situaţie este sigur că succesele pe toate planurile ale socialismului vor fi argumentul cel mai hotărîtor (în toate domeniile în care mai încap încă nehotărîrea sau incertitudinea) pentru înclinarea balanţei spre atitudinea cea mai temeinică şi echilibrată, spre o poziţie nici concesiv tolerantă şi nici exclusivist intolerantă, deschisă principial şi critic faţă de tendinţele care se înfruntă, capabilă de o judicioasă integrare a ceea ce e pozitiv şi uman

* Este vorba de acea „frazeologie filozofică" pe care Marx şi-a luat-o singur în derîdere ca pe unul din „păcatele tinereţii" sale, fidel subordonate, la început, hegelianismului. Este interesant de observat că, în această privinţă, Marx a depăşit într-o perioadă de cîţiva ani, o racilă de care filozofia cel puţin în ultimele două secole ale istoriei sale, continuă încă, în bună măsură să sufere.

** Rezervele cu privire la antiumanismul *practic* al tendinţelor antiumanismului teoretic sînt, în ultima vreme, în creştere (vezi studiul *Structuralism şi antiumanism* de N. Trandafoiu, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai", 1972, p. 24—28).

în același timp, în spiritul receptiv și înnoitor caracteristic marxismului creator, adică materialismului dialectic, umanismului științific marxist.

Dezalienarea filozofică înseamnă, după cum arată G. Lukacs în *Istoria și conștiința de clasă*, dialectizarea gîndirii, iar alienarea, pe acest plan, înseamnă *desdialectizarea*, reificarea ei metafizică.

Dezalienării totale a vieții economice, sociale și politice îi va corespunde, cu o minimă, dar inevitabilă întîrziere, dispariția fenomenelor de alienare și pe plan spiritual.

Căile principale ale dezalienării. Care sînt, așadar, în linii mari, condițiile obiective și subiective, principalele căi ale depășirii acestor contradicții generatoare de înstrăinare în socialism, abstracție făcînd de mijloacele atenuării lor pe parcurs?

După cum se știe, prin revoluția socialistă, omul își redobîndește, pe un plan superior, în primul rînd, dubla calitate de producător și proprietar. (Proprietatea și producția socialistă echivalează cu universalizarea mijloacelor de producție, a talentelor, aptitudinilor, cu descătușarea *tuturor* energiilor și inițiativelor constructive.) Începînd cu aceasta, producătorul socialist poate trece, respectiv învață să treacă și trece efectiv la stăpînirea și dirijarea acțiunii legii valorii, la realizarea treptată, printr-un efort mai mult sau mai puțin îndelungat, dar conștient, a acelei repartiții a avuției sociale care *să apropie*, prin *cuantumul* ei crescînd, retribuția socialistă a muncii (după cantitatea și calitatea ei) de retribuția comunistă a muncii (după nevoi). Creșterea pînă la un asemenea nivel a avuției sociale și a repartiției socialiste a acesteia înseamnă dezînstrăinarea muncii, apariția a ceea ce Lenin a numit „munca omului pentru el însuși" [3], căci de data aceasta nu capitalul fructificat apare în calitate de creator al valorii sociale globale, ci, dimpotrivă, munca direct socială este aceea care constituie agentul producției, în calitate de muncă liber asociată și care se autoretribuie în raport cu valoarea produsă de ea. Același fenomen al creșterii considerabile a avuției sociale și a repartiției poate duce la crearea condițiilor materiale pentru lichidarea treptată a deosebirilor esențiale dintre sat și oraș, dintre munca fizică și cea intelectuală* (care înseamnă lichidarea rămășițelor de dominație a *vechii* diviziuni sociale a muncii), a reminiscențelor străvechii contradicții dintre interesul individual și cel colectiv, a tuturor contradicțiilor neantagoniste, dar încă active și persistente, în primele stadii ale construcției socialiste. În politica sa, factorul subiectiv are în vedere ca, sprijinindu-se pe existența proprietății socialiste, a noilor relații sociale dintre oamenii muncii și a conștiinței sociale care le însoțește, să dezvolte ceea ce-i unește pe oameni și să înlăture ceea ce-i opune, să stimuleze acele tendințe ale evoluției societății care îi determină pe membrii ei să se respecte mutual și să se integreze total. Odată cu aceasta se produce o omogenizare a societății, care, în esență, înseamnă reducerea la mini-

[3] V.I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 35, București, Edit. politică, 1965, p. 206.

* Avîntul pe care îl va cunoaște în viitor în țara noastră instrucția publică, „schimbările ce vor interveni în activitatea de producție — pe baza automatizării și cibernetizării —, ridicarea nivelului de pregătire al întregii populații vor determina reducerea substanțială a deosebirilor esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală, accentuarea procesului de omogenizare a societății noastre" (Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 41—42).

mum a denivelărilor profesionale și sociale, reflectată și în omogenizarea conștiințelor, în convergența lor, în *relativ* egala lor apropiere de înțelegerea comandamentelor istorice, în reducerea *relativ* generală a decalajului dintre conștiința socială și existența socială, dintre subiectiv și obiectiv.

Reducerea acestui decalaj presupune și apropierea generațiilor tinere de generațiile înaintașe, și invers, sub raportul unei unități de gîndire și acțiune, aflate sub semnul recunoașterii în egală măsură a principiilor revoluționare care trebuie să guverneze permanent mișcarea progresivă a societății. Continuînd să-și aducă, în interesul acestei cauze, contribuția lui specifică de puritate morală, dăruire de sine, curaj și firească vocație critică la adresa stărilor de lucruri învechite, tineretul va fi întotdeauna un detașament social pe care generațiile vîrstnice vor putea să se bizuie în renovarea permanentă a prezentului, un izvor de energie și entuziasm pentru promovarea viitorului, o voce care trebuie mereu ascultată, cu atenție și grijă, în vederea înțelegerii depline a imperativelor epocii. Într-o societate eminamente progresistă, revoluționară, omogenizată sub semnul înaintării generale spre comunism, ecranele de fier care despărțeau generațiile și întrețineau conflictul dintre ele (în special în îndelungata epocă istorică dominată de înstrăinare), nu numai că vor dispărea, dar vor face loc colaborării fecunde dintre tineri și vîrstnici, pe terenul comun al luptei pentru continua reîntinerire a vieții sociale. Încleștarea cu inerția, cu tendințele conservatoare, cu „somnul materiei", cu invariantele și limitele naturale, biologice și gnoseologice ale omului, cu subiectivismul, cu eventualele deformări dogmatice, metafizice și idealiste ale gîndirii, cu „repaosul" prelungit al inteligenței, cu deprimarea pripită în fața greutăților va mobiliza întotdeauna forțele cele mai active și creatoare ale societății, printre care tineretul va căuta să-și rezerve un loc privilegiat.

Dar, pe acest drum, socialismul reprezintă marele și inestimabilul început, capătul de serie al unor epocale afirmări ale specificului uman. Socialismul multilateral dezvoltat creează climatul unei reale apropieri „a *esenței umane* de către om și pentru om..., ca o completă și conștientă reîntoarcere... a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman" [4].

Astfel, în socialism, eliberat treptat de servituțile obiective, materiale, ale înstrăinării, omul parcurge drumul relativ lung al dezalienării, pe întreaga scară a existenței și conștiinței sale sociale*, exorcizează, dezautonomizează produsele muncii, democratizează, umanizează relațiile interumane, instituțiile, suprastructura, însăși conștiința sa de creator liber, defetișizînd totul și recîștigîndu-și, pe un plan superior, esența și autenticitatea, pierdute încă în negura preistoriei relațiilor bazate pe diviziunea socială a muncii, economia de mărfuri și proprietatea privată. Omul nu devine numai posesorul, stăpînul legitim al propriei sale producții (inclusiv al temutei tehnici), dar și făuritorul condițiilor legice obiective ale unei existențe care nu numai că nu îl amenință și prejudiciază ca o misterioasă forță malefică, venită din afara lui, dar

[4] K. Marx și F. Engels, *Despre artă*, vol. I, București, Edit. politică, 1966, p. 233.
* După Marx, dezalienarea muncii ar trebui să parcurgă același drum ca și alienarea ei.

îl și ocrotește și avantajează. Democratizarea relațiilor sociale, corelarea nemijlocită a populației cu instituțiile care o deservesc, participarea nemijlocită a oamenilor la conducerea instituțiilor, exercitarea neîngrădită și multilaterală a drepturilor și libertăților civice ca funcții „naturale" ale celor ce alcătuiesc, în primă și ultimă instanță, organismul social, garantează stăpînirea reală de către societate a mecanismului ei, folosirea acestuia ca mijloc subordonat scopului suprem al libertății, desființarea străvechiului principiu al supremației absolute a politicului față de celelalte forme ale conștiinței sociale, al autonomiei formelor sale instituționale față de populație, vestigiu rău famat al înstrăinării omului. Munca eliberată antrenează, în evoluția ei, pe planul conștiinței, un proces de anihilare a formelor ideologice create de societatea întemeiată pe proprietatea privată, de orientare spre universul intelectual al omului care începe să-și manifeste natura sa generică și care se găsește în pragul unor condiții de existență și activitate autentic umane, care acționează conștient în direcția satisfacerii străvechei și profundei aspirații a omenirii de a-și reintegra esența ei umană, prin făurirea unui univers al omului, a unui univers uman, la rîndul lui, izvor al unor condiționări și determinări superioare. Conștiința limpede a esenței sale umane, manifestarea liberă a potențialităților sale creatoare, nefrustrate fac din omul dezalienat o personalitate, un purtător lucid al mesajelor progresului istoric. Din unealtă neînsuflețită (deși timorată), omul devine demiurg, din obiect de manipulare, el devine adevăratul subiect al „politicii" sociale globale, *din producător* — autoproducător, din creator — autocreator, omul își devine sieși scop, sistem unic de referință axiologică, valoare supremă. Creator pe deplin conștient de sine, creator în sine și pentru sine, el trece astfel din imperiul necesității istorice neînțelese în imperiul unei libertăți nu absolute (în sensul fantastic atribuit de Hegel și de existențialiști acestui cuvînt), ci reale. În acest imperiu, „cauzele sociale puse în mișcare de el vor avea în mod precumpănitor și în măsură tot mai mare efectele voite de el" [5].

În gîndirea practică, dobîndirea libertății nu se rezumă la simpla *înțelegere* a necesității, adică la momentul contemplativ al cunoașterii, ci ea se corelează, în spiritul criticii marxiste a feuerbachismului, cu acțiunea transformatoare și cu responsabilitatea socială a tuturor factorilor producției și creației. Libertatea reală corespunde practic dezalienării, după cum libertatea absolută aparține teoretic alienării, adică libertății nule, lipsei de libertate.

Dar constructorii socialismului și ai comunismului mai au de rezolvat și o altă suită de probleme dificile legate de specificul concret-istoric al fiecărei țări și al fiecărui popor în parte, de diversitatea condițiilor particulare, proprii tradițiilor istorice și stadiului de dezvoltare economică, social-politică și culturală atins de fiecare dintre acestea. Sarcina aplicării creatoare a principiilor generale și esențiale ale construcției socialiste la realitățile concret-istorice ale cadrului național, în așa fel încît acesta să nu fie nici desconsiderat, dar nici supralicitat, constituie deci o altă problemă, deosebit de importantă a științelor sociale marxiste. De sarcina stabilirii și folosirii adecvate, principiale a justei core-

[5] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1966, p. 286.

lații dintre general și particular, dintre național și internațional în construcția socialismului și comunismului depind succesul acestei construcții și, odată cu aceasta, succesul operei de anulare a înstrăinării omului ca om, a omului social.

Astfel, atît din punct de vedere teoretic, cît și din punct de vedere practic, gîndirea filozofică marxistă a pus problema alienării și dezalienării în termenii unei analize științifice raționale și concrete, al cărei rezultat îl constituie elaborarea unei strategii, de asemenea științifice, raționale și concrete, învestită, prin aceasta, cu atribuțiile eficacității și ale garanției succesului. Reamintim, în acest sens, celebrele cerințe ale lui Hegel, în versiunea atît de controversată a lui Marx. „Orice filozofie de pînă acum și-a propus să conceapă lumea ca ceva rațional. Ceea ce este rațional este, bineînțeles, și necesar; ceea ce e necesar trebuie să fie sau, în orice caz, să devină real" [6]. Tezei hegeliene sus-menționate Schelling i-a opus, în spirit indeterminist, teza: „Tot ce e rațional e posibil", iar mai tîrziu Heidegger o alta concurentă: „Mai presupus de realitate e posibilitatea". Marxismul a introdus însă conceptul de *posibilitate reală*, care reface puntea (deteriorată de Schelling și Heidegger) dintre rațional și real. Ideea dezînstrăinării, oricît ar părea ea de utopică* unora (afectați de scepticism, de o falsă luciditate sau chiar de ostentativă rea credință), aparține acestei din urmă categorii.

Comunismul. Care va fi tabloul, portretul fizic și spiritual al noii societăți și al omului ei? Marx ne anunță un nou *umanism*, a cărui dimensiune teoretică va fi *ateismul* și dimensiune practică — *comunismul* însuși. Ceea ce e esențial de reținut din această succintă caracterizare este faptul că Marx (ca și Feuerbach) înțelege prin ateism o modalitate spirituală din care gîndirea alienată, în toate ipostazele ei (misticismul, fetișismul, idealismul, dogmatismul, egoismul, individualismul, egotismul narcisic, precum și toate viciile morale cunoscute și denunțate de moraliștii tuturor timpurilor), va fi exclusă datorită noilor condiții existențiale statornicite de comunism și determinante pentru noua conștiință socială. Munca, devenită necesitate naturală de creație, nu va mai fi etalonul valorilor, ci izvorul unei bogății sociale nelimitate,

---

[6] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 399.

* Acuzația de optimism utopic adusă comunismului rămîne fără obiect cîtă vreme *valoarea științifică* a ipotezei sale nu poate fi infirmată cel puțin pînă la confruntarea ei cu practica finalizată. Între optimism și pesimism există o diferență axiologică, potrivit căreia primul oferă o perspectivă, în timp ce ultimul, consecvent cu sine, nu oferă nimic. În alternativa unei opțiuni între unul și celălalt, pariul de tip pascalian și-ar putea găsi cea mai umană, rațională și lucidă aplicabilitate, căci omul are de ales între o speranță susținută și o desperare prezentificată, întemeiată doar empiric și speculativ sub presiunea deziluziei. Este de observat și faptul că optimismului naiv i se poate opune optimismul practic și clarvăzător, dar un pesimism cu o asemenea dotație, un „pesimism științific", istoria gîndirii încă n-a consemnat. S-ar putea vorbi, mai degrabă (în sensul peiorativ), despre o „utopie" a pesimismului și despre faptul că marii (și, ca atare, puținii) pesimiști ai umanității au fost în realitate poeți atemporali, visători învinși de sincronia decepției. Se înțelege, aceasta nu înseamnă negarea valorilor etice și artistice ale pesimismului ca reacție lirico-filozofică *autentică* la provocările existenței iraționale. În variantele sale cinice, sceptice, agnostice etc., pesimismul și-a legitimat prezența prin documentele de cultură ale unei stări de spirit protestatare. Dar protestul, îndoiala, decepția, oricît de genial exprimate, sînt numai *începutul* drumului pe care omul s-a angajat întotdeauna, cu toate forțele sale, în căutarea certitudinilor relative (considerate, de fiecare dată, ca absolute).

condiția egalității tuturor în fața acestei bogății. Repartiția după nevoi va pune definitiv capăt oricărei inegalități materiale*.

Este de presupus de asemenea că, în schimb, gîndirea dezalienată, liberă de vechile determinări, va cunoaște o amploare spirituală și morală necunoscută pînă atunci nici chiar de marile spirite ale istoriei umanității, limitate, fără voia lor, mai întîi de condiționările istorice date, apoi de obligațiile luptei împotriva servituților cunoscute și de căutarea unor căi spre libertăți abia întrevăzute, limite care, în ultimă analiză, i s-au impus și lui Marx.

Este de prevăzut că mărginirile de ordin nativ, biologic și inegalitățile naturale dintre indivizi, care se vor menține, nu vor putea frîna libera manifestare creatoare a disponibilităților spirituale ale omului comunist în măsura în care aceasta s-a produs pînă atunci. În orice caz, străvechea contradicție originară dintre om și natură, dintre cunoscut și necunoscut, dintre mărginirile sale biologice, gnoseologice și dorința de cunoaștere și supraviețuire, eliberate din trama vechilor contradicții sociale, va trece pe primul plan al preocupărilor și luptelor omului, devenit între timp om total, universal, om pe deplin social, om uman (*homo humanus*).

* Prin repartiția după nevoi nu înțelegem, firește, decît satisfacerea necesităților esențiale materiale (hrană, îmbrăcăminte, locuință) și spirituale (acces la învățătură, cultură), la nivelul largilor posibilități ale comunismului. Desigur, nevoile oamenilor se vor reînnoi mereu și e tot atît de greu de presupus că ele nu vor continua să fie motorul înaintării societății comuniste spre alte orizonturi, pe cît este de dificil să întrevedem natura și felul acelor nevoi ale oamenilor unui viitor atît de îndepărtat.

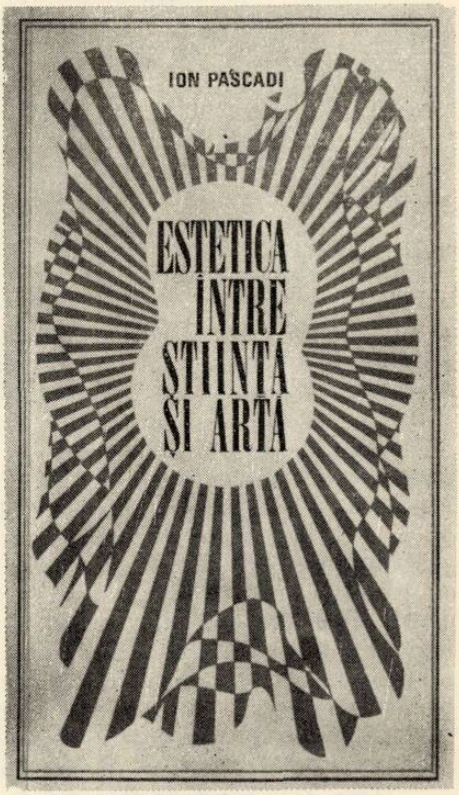
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

ION PASCADI

Estetica între știință și artă

BUCUREȘTI, EDIT. „ALBATROS", 1971, 303 p.



Participă:

I. ACHIM

V. MOGLESCU

PLEDOARIE PENTRU ESTETICĂ

DE

I. ACHIM

Cred că unul din faptele remarcabile ale vieţii noastre ştiinţifice în domeniul disciplinelor filozofice este şi apariţia în vremea din urmă a unor lucrări de valoare în domeniul esteticii. În pofida unor spirite sceptice în privinţa evoluţiei cercetării şi publicisticii estetice, cărţile care au apărut şi multe anunţate sînt un semnal, aş spune, al revirimentului cercetării estetice, al consacrării unor tineri specialişti, al prestigiului crescînd al esteticii marxist-leniniste din ţara noastră.

Nota redacţiei. Reamintim că în cadrul acestei rubrici, închinată cărţii româneşti de filozofie, redacţia revistei şi-a propus să acorde spaţiu şi divergenţelor sau opoziţiei de opinii asupra lucrărilor apărute recent. Aceasta nu atît cu scopul de a oglindi pasiv felul în care este pri-

În acest context se înscriu cu autoritate lucrările și studiile lui Ion Pascadi, o prezență editorială activă și competentă, cu un larg diapazon al cercetării și cu o publicistică angajată în genuri dintre cele mai diverse. Lucrarea publicată în editura „Albatros" sub titlul *Estetica între știință și artă* ne atrage atenția în mod deosebit. Cartea este de această dată un volum de scurte eseuri, care impresionează prin faptul că, dincolo de marea varietate problematică și de multiplele teze puse în discuție, este o lucrare unitară, care permite formularea unei imagini cuprinzătoare asupra unora dintre problemele majore ale cercetării estetice marxiste, asupra controverselor purtate în dezbaterea contemporană, asupra perspectivelor esteticii. Un fapt revelator este însăși „reconsiderarea" modalității eseistice, care, fără să devină o expunere facilă și lipsită de densitatea ideilor și de forța demonstrației, păstrează o ținută științifică elevată, strîns corelată cu o largă accesibilitate a textului și cu un stil alert, viu, colorat, agreabil. Mi se pare că angajarea în această modalitate publicistică este o reală izbutită a lui Ion Pascadi.

Într-o altă ordine de idei, după cum subliniază și autorul, intenția nu a fost de a prescrie rețete, de a da o rezolvare exhaustivă și definitivă a problemelor și nici de a oferi un tratat și un sistem. Cartea lui Ion Pascadi este problematică; el își pune și ne pune întrebări, ne conduce prin labirintul unora dintre cele mai complexe și mai complicate probleme pe care le ridică estetica contemporană, încercînd să ne ferească de extreme unilaterale, simplificatoare și deschizînd înainte de toate drum liber meditației, gîndirii, judecății proprii. Un îndemn la meditație și la judecată originală, care ținteşte spre spulberarea unor concepții, mai mult ori mai puțin disimulate, care ar voi să ne convingă de faptul că azi reflecția asupra esteticii ar fi inutilă, depășită, vetustă. Și cred că lucrarea este o *pledoarie convingătoare pentru estetică*, pentru valoarea și importanța deosebită a cercetării în acest domeniu.

Dar, mai mult decît orice, lucrarea lui Ion Pascadi este o pledoarie pentru o cercetare estetică marxistă, pentru o cît mai amplă afirmare a *punctului de vedere marxist în estetica contemporană*, pentru o judecată critică pertinentă a opiniilor care se confruntă în cîmpul estetic, pentru o viziune originală a cercetării estetice marxiste românești. De aici și întrebarea, pe care autorul o formulează cu claritate: se află oare estetica la răscruce și, dacă se află, care sînt perspectivele ei? Răspunzînd la această întrebare, în eseul final autorul scrie: „Estetica marxistă românească are încă multe datorii față de literatura și arta contemporană,

---

mită o carte sau alta, cît din dorința de a stimula un climat de reflecție și de dezbateri în jurul noilor apariții. Pentru a-și realiza menirea lor ideologică și științifică, cărțile noastre de filozofie — tot mai numeroase în ultimii ani — trebuie confruntate cu criteriile de valorizare proprii domeniului și cu exigențele sporite ce se pun în fața frontului nostru filozofic. Un dezacord mai net de opinii asupra valorii unei cărți filozofice este, în orice caz, un indiciu simptomatic fie pentru cartea luată în dezbatere, fie pentru optica valorizatoare a recenzenților care o discută. Fără a fi „operă deschisă" în sensul atribuit creațiilor artistice, cartea de filozofie este totuși deschisă diversității de opinii, dar între limitele și sub semnul adevărului teoretic, rațional și deci constrîngător. A cunoaște dezacordul de opinii asupra unei cărți filozofice n-ar putea fi decît profitabil, credem, în primul rînd pentru climatul filozofic din țara noastră, căci îl înviorează și îndeamnă la sporirea exigențelor, și în al doilea rînd, pentru autorii cărților respective și, nu ne îndoim, ca subiect de meditație, pentru recenzenții care emit judecăți despre ele.

așteaptă în rîndurile ei numeroși slujitori competenți și talentați (inclusiv din rîndurile criticilor), pentru că solicitările la care trebuie să răspundă sînt numeroase, iar forțele ei într-adevăr încă puține. Excomunicările și absolutizările sînt neștiințifice. Nihilismul în aprecieri nu folosește nimănui, iar greșelile trecutului nu pot fi invocate pentru a închide ochii în fața prezentului. *Estetica se află într-adevăr la răscruce, dar nu în sensul că ea este în impas, ci că în fața ei se deschid numeroase drumuri*" (p. 303). Mi se pare că în aceste rînduri se află exprimat cu convingere axul care călăuzește întreaga pledoarie a autorului pentru *estetică*.

Fără îndoială, prezentarea și analiza întregului text nu ni se pare un lucru lesne de făcut, datorită marelui interes pe care-l concentrează *fiecare* din cele 37 de eseuri. Totuși, acestea sînt structurate cu minuție de către autor în cercuri tematice majore și cu o vădită preocupare spre logica demonstrației, pentru orientarea cititorului către o abordare cît mai complexă a problemelor esteticii.

Primul capitol (sau secțiune) a volumului poartă semnificativul titlu : „Alternative". Optica dominantă în această secțiune vizează enunțul limpede al devenirii unor relații contradictorii care apar mai ales în planul axiologic, plan care apropie evident cel mai bine cititorul de desprinderea caracterelor specifice esențiale ale valorii estetice. Aici ni se pare interesantă preocuparea vădită a autorului de a descifra „parametrii spirituali" care „deosebesc firescul de artificial", dorința exprimată cu patos și cu sinceritate de a clarifica poziții și risipi confuzii, de a orienta meditația cititorului către un drum autentic, spre opțiuni individuale „luminate de idealurile rațiunii și simțul măsurii", călăuzirea cititorului spre a discerne între reale contradicții și simple iluzii, produse ale modei sau spiritului de frondă.

Reluînd unele idei formulate încă în lucrarea *Idealul și valoarea estetică*, primul eseu al acestei secțiuni angajează discuția în jurul raporturilor dintre *ideal și real*. Pornind de la considerentul că idealul și realul sînt, de regulă, considerate antinomice, autorul stăruie cu precădere asupra dialecticii idealului și realului, căci aici se exprimă limpede nu atît opoziția, cît mai ales interdependența lor. Cel mai limpede această relație se formulează în faptul că idealul este produsul adecvării omului la realitate, produsul practicii sociale și, în același timp, o prefigurare, un model, o reprezentare a realului năzuit. Or, tocmai această relație are capacitatea de a pune în evidență rolul decisiv al creativității umane ca liant, ca moment al unității dintre real și ideal. Examinarea universului valoric ne îndreaptă în continuare spre relația valoare — practică socială, cu care prilej autorul demonstrează funcționalitatea socială a valorilor, denunțînd atît neutralitatea și obiectivismul, cît și subiectivismul necontrolat și arbitrarul ca modalități care împiedică o judecată de valoare corectă. Într-o viziune a omului integral, „punctul de reper îl va constitui întotdeauna practica socială în toată complexitatea ei" (p. 29), subliniază autorul.

Într-o manieră similară, Ion Pascadi urmărește și alte relații, printre care *social* și *individual*, *antic* și *modern*, *relativ* și *absolut*, *scop* și *mijloc*, *conținut* și *formă*, *libertate* și *normă*, *creație* și *personalitate*, *erudiție* și *creație*, *rațiune* și *afect*, *obiectivitate* și *preferință*, *imitație* și *originalitate*, *știință* și *umanism*, *artă* și *om*. În aceste pagini am putea

să ne oprim asupra unor numeroase şi interesante analize. Aş releva, bunăoară, faptul că, examinînd raporturile dintre imitaţie şi originalitate şi vorbind despre valoarea originalităţii creatoare, Ion Pascadi arată că „drumul spre originalitate nu înseamnă singularizare şi izolare, ci autenticitate şi construcţie personală, lipsită de dependenţă, dar nu autonomie absolută. Noul către care năzuim şi care reprezintă pasul înainte în progresul culturii nu se naşte dintr-un deşert material şi spiritual" (p. 86).

Ultimul eseu al acestei secţiuni, intitulat „Arta şi omul", ne pune deja în faţa valorii artistice, dar cu un ţel foarte clar: acela de a detaşa, dincolo de ceea ce este universul comun al valorilor, *specificul artei*, notele ei particulare, inedite, mecanismele ei originale care nu pot fi subestimate sau ignorate. „Precizăm — scrie autorul — că umansimul nu trebuie considerat ca atare atunci cînd este vorba de judecarea artei, ci avem în vedere *expresivitatea umană sub raport estetic*" (p. 97—98).

A doua secţiune, „Arta", abordează un şir de probleme cardinale ale formei cristalizate a atitudinii estetice, producţia artelor. Analizînd relaţia dintre *valoarea estetică* şi *istorie*, relaţia dintre *concret-istoric* şi *general-uman*, autorul relevă locul precumpănitor al umanismului printre notele caracteristice ale unei perspective marxiste asupra operei de artă. Aici, pe acest fond, autorul demonstrează că funcţionarea socială a valorilor estetice este indisolubil legată de condiţiile circulaţiei lor, de raportul dintre intern şi extern, naţional şi universal în fiecare moment determinat, ceea ce atestă că „funcţionarea operei în general este indisolubil legată de rolul pe care-l îndeplineşte ea pe plan naţional şi că aspiraţia ei spre universalitate se realizează în funcţie de măsura în care ea exprimă în primul rînd realităţile din care a izvorît" (p. 405). În acelaşi cadru, relevarea factorului social ca unul dintre factorii determinanţi ai operei de artă este realizată cu claritate. Nu este cîtuşi de puţin periferic faptul că relaţiei dintre filozofie şi artă i se acordă un rol important, cu atît mai mult cu cît perspectiva filozofică marxistă cunoaşte o funcţie definitorie pentru actul de creaţie în arta noastră socialistă. „Însemnătatea filozofiei marxiste pentru creaţia literară nu constă în aceea că ea ar determina în mod automat valorile, ci în faptul că, deschizînd o perspectivă multilaterală şi lipsită de rigidităţi, oferă posibilitatea unei viziuni artistice cuprinzătoare şi nuanţate. Talentul şi personalitatea creatorului sînt singurele în măsură să transforme această posibilitate în realitate" (p. 120).

Problema rolului, a locului, a calităţilor şi a limitelor promovării structuralismului în studiul creaţiei artistice ocupă un loc important în volum, dealtfel şi printre studiile din ultima vreme ale lui Ion Pascadi. Calitatea structuralismului rezidă, poate, înainte de toate în capacitatea sa de a centra analiza asupra obiectului însuşi. Analiza structurală, cu virtuţile ei care reclamă o anumită rigoare în descrierea obiectului, se dovedeşte însă neutră, insensibilă la mişcare şi la devenire, căci examinează obiectul sau fenomenul doar în sincronia elementelor care-l constituie sau funcţie de care se raportează. Analiza structurală, după opinia lui Ion Pascadi, poate să-şi pună în lumină virtuţi incontestabile în cercetarea estetică, dar cu condiţia ca această analiză să nu fie singulară, în sine, ci corelată într-o cuprindere complexă şi multiplă, motiv

pentru care autorul conchide pe bună dreptate scriind : „Istoria ca şi critica literară sau de artă vor putea să se apropie de obiectivele pe care le urmăresc doar prin analiza operei pe mai multe căi, astfel încît nici una din perspectivele posibile (gnoseologică, axiologică, sociologică, psihologică etc.) să nu fie ostracizate, ci ele să-şi capete drept de cetăţenie şi să-şi definească parametrii integrate în viziunea de ansamblu a filozofiei marxiste" (p. 145).

Fără îndoială că s-ar putea polemiza cu autorul — dealtfel chiar el ne invită către meditaţie — în jurul unor idei formulate relativ la natura creaţiei artistice, a stilului, curentului, idealului sau metodei în artă, a adevărului artistic sau realismului, dar caracterul specific al acestui volum, raportat altor lucrări ale autorului, nu poate fi cîtuşi de puţin subestimat, căci aceasta este o carte mai curînd a deschiderii, a unora din marile probleme ale esteticii contemporane, aşa cum spuneam, o carte problematică, a cărei valoare este şi mai sensibil ridicată tocmai de îndrăzneală, de sinceritate, de patosul pledoariei pentru *estetică*.

În secţiunea „Estetică şi critică", în care sînt surprinse sau concentrate manifestările conştiinţei estetice teoretice, se impune, fără doar şi poate, eseul care avea să confere însuşi titlul volumului : „Estetica între ştiinţă şi artă". Aş spune că aici autorul exprimă cu claritate încrederea sa în marile posibilităţi ce se deschid în faţa esteticii marxist-leniniste, încredere care însemnează delimitarea de concepţiile sceptice sau îngust-empiriste. „Supravieţuirea esteticii nu depinde de introducerea formulelor matematice sau de analiza structurilor, ci de măsura în care ea mai are posibilitatea să răspundă la problemele contemporane ale experienţei estetice în genere, ale artei îndeosebi" (p. 189). În pofida unor opinii care socotesc că progresul teoriei estetice nu poate veni decît de pe urma introducerii (sau chiar reducerii) în cercetare a unor elemente tehnice precise, a modelării, a unor principii cibernetice, autorul îşi declară convingerea că, graţie naturii sale inedite, fenomenul estetic nu poate şi nu va putea fi niciodată limitat la scheme şi la ecuaţii. Pornind de la asemenea consideraţii, autorul nu-i oferă cititorului său pretenţia unei definiţii a esteticii, dar îl pune faţă în faţă cu marile teme ale esteticii, cu acele zone ale abstracţiei şi ale generalizării estetice în care cîmpul de investigaţie este mereu deschis, cum ar fi zona analizei categoriale, a cercetării metodologice de abordare a esteticului, a aspectelor actuale ale evoluţiei artei etc. Într-o strînsă legătură ne apare şi relaţia dintre artă şi disciplinele sociale, dintre artă şi sociologie, psihologie (precum şi psihanaliză, psihopatologie), filozofie, lingvistică, structuralism, semiologie, istoria şi critica artei. Aici sîntem confruntaţi cu unele din poziţiile semnificative asupra artei, aparţinînd unora dintre străluciţii reprezentanţi ai disciplinelor sociale amintite. Nu putem omite aici cîteva interesante eseuri consacrate criticii de artă, raporturilor criticii de artă cu teoria esteticii.

Ultima secţiune a volumului, „Publicul", se ocupă de unele determinări ale supremului beneficiar şi judecător al operei de artă. Şi aici cititorul este confruntat cu multe întrebări reale, cum ar fi raportul dintre *valoarea artistică* şi *succes*, dintre *accesibilitate* şi *operă*, dintre *arta modernă* şi *gust*, dintre *interesul artistic* şi *determinările sociale*. Împărtăşesc, bunăoară, părerea lui Ion Pascadi că problema accesibilităţii nu

poate fi surprinsă în (sau numai în) planul unor caractere ale operei. Desigur, accesibilitatea nu poate fi decît o relație, un raport între operă și public, raport el însuși dinamic, variabil, mobil în timp, în istorie. Pledînd totodată pentru caracterul social al interesului artistic, autorul insistă asupra ideii că „interesul estetic trebuie format, orientat, consolidat nu doar prin cunoștințe, ci și prin contact direct cu operele și este extrem de important să acceptăm caracterul său policrom, nuanțat, corelat cu individualitățile, dar și cu epoca" (p. 294).

Încheind aceste rînduri, îmi exprim din nou convingerea că lucrarea lui Ion Pascadi *Estetica între știință și artă* constituie o lucrare remarcabilă, care, adresîndu-se unui public larg, face o convingătoare și pasionantă pledoarie pentru e s t e t i c ă, formulează întrebări fundamentale care incită la meditație, la confruntarea opiniilor. Într-o ultimă instanță, este o pledoarie pentru perspectiva marxistă în estetică, expresia încrederii în marile deschideri ale teoriei estetice marxiste din țara noastră. Dealtfel, aș spune că însăși lucrarea lui Ion Pascadi este un martor convingător al acestei încrederi.

FALSE PROBLEME ÎNTR-O EXCURSIE PRINTRE ANTINOMII

DE

V. MOGLESCU

Există de multă vreme încetățenită la noi un fel de cutumă : orice examen critic al unei cărți debutează de obicei cu expunerea a ceea ce ea conține valoros, apoi continuă cu înșirarea deficiențelor, pentru ca la sfîrșit, în concluzie, să se pună pe o balanță virtuțile și cusururile spre a se vedea care dintre ele atîrnă mai greu. Dar un asemenea plan nu poate fi, totuși, respectat în analiza absolut tuturor cărților noi. Uneori chiar discernerea valorilor de deficiențe este greu de efectuat, deoarece autorul însuși nu a avut limpede în față cînd și-a compus lucrarea ce caracter urmează ea să aibă și spre ce trebuie să țintească. Căci numai prin raportarea la un atare caracter și la un atare scop cititorul poate judeca atît meritele, cît și scăderile ei. Să luăm, de pildă, o lucrare de filozofie : dacă scopul ei este simpla popularizare a unor concepții și explicarea lor pe înțelesul unui public fără cultură de specialitate, atunci evident nimeni nu-i va putea pretinde altceva decît să respecte cît mai scrupulos spiritul doctrinei reproduse, valoroasă în acest caz fiind doar iscusința pedagogică a autorului ; orice intervenție cu un punct de vedere personal, orice pretenție la originalitate ar fi deci o deficiență, căci l-ar dezorienta pe cititor. Dimpotrivă, cînd lucrarea a fost concepută cu scopul de a oferi o contribuție personală într-o problemă sau alta, orice reproducere a unui punct de vedere susținut anterior care nu concurează la demonstrarea valabilității tezelor originale constituie un balast, deci o deficiență. Iar cusurul este cu atît mai mare, cu cît respectivul autor repetă teze demult cunoscute, voind totodată să lase impresia că ele reprezintă propria lui contribuție.

O analiză a cărții lui Ion Pascadi *Estetica între știință și artă* efectuată după planul arătat mai sus ar fi fost cu neputință, tocmai pentru că ea deconcertează în cel mai înalt grad cititorul. Chiar și numai titlul este de natură să-l deruteze. Căci nimeni, desigur, dintre cei cu o oarecare pricepere în științele noologice nu și-o poate imagina, la simpla lui vedere, altfel decît ca o strădanie teoretică de a fixa locul esteticii

Rev. filoz., 19, 9, p. 1155–1162, București, 1972

în ansamblul diferitelor sfere de preocupări intelectuale sau măcar statutul ei particular în raport cu celelalte domenii de ordin spiritual. Dar este suficient să deschizi cartea și să-i parcurgi sumarul pentru a-ți da seama că sus-amintita titulatură reprezintă reproducerea pe copertă a denumirii doar a *unuia* dintre numeroasele eseuri, cu teme foarte diferite și aparținînd unor discipline filozofice felurite, pe care ea le înmănunchează. Ceea ce înseamnă că problema pe care titlul o anunță se află tratată numai în cuprinsul cîtorva pagini din întregul volum și deci nu formează centrul lui de greutate. Deconcertarea cititorului sporește după parcurgerea introducerii-program, intitulată prezumțios „Zigzag spiritual", care are menirea nu numai a deschide seria de eseuri, ci și a oferi motivația autorului în scrierea lor. Din considerațiile expuse în cuprinsul acesteia aflăm că ceea ce Ion Pascadi își propune, dacă am priceput bine, este un fel de excurs de-a lungul unei serii de duble concepte, prin conținutul lor, contradictorii între ele (sau considerate de autor ca atare), cu scopul de a hotărî în ce fel trebuie și poate fi soluționată contradicția pe care o înfățișează, sau, mai bine zis, a decide de partea căruia dintre cei doi termeni opuși atîrnă balanța adevărului. Dar, pentru a nu fi învinuiți că i-am alterat motivația printr-o interpretare mult prea personală, îi dăm cuvîntul să și-o expună singur.

„*Aventura spiritului uman între polii soluțiilor extreme a reprezentat dintotdeauna un spectacol interesant de urmărit întrucît făcea evidentă libertatea de alegere a intelectului, larga gamă a posibilităților în fața cărora era pus de fiecare dată să opteze.*

Pendularea între variantele ce se opuneau reciproc era cînd calmă și oarecum firească, întrucît răspundea unor cerințe ale practicii, cînd violentă și ieșită din comun în momentele de reală sau falsă răsturnare sau în clipele cînd învingător pe cîmpul de luptă rămînea arbitrariul subiectivist.

Într-un anumit sens, adoptarea succesivă a unor poziții adverse sau veșnica regenerare a contradicțiilor este expresia dialectică a luptei dintre vechi și nou și a faptului că evoluția nu se face niciodată linear, simplist, ci, dimpotrivă, parcurge un traiect sinuos, zigzagat. Plimbarea spiritului pe această cale, adesea întortocheată, este aparent complet liberă și nestingherită și mulți se grăbesc chiar să decreteze nevoia și dreptul la excese în numele însăși al dialecticii. În realitate însă complexitatea nu înseamnă complicare excesivă, sensurile contradictorii nu trebuiesc înțelese ca invitații la dispariția oricărui sens, mersul zigzagat nu înseamnă cantonarea încăpățînată cînd în zig, cînd în zag".

Prin urmare, dacă titlul are cumva vreo legătură cu conținutul cărții, aceasta nu trebuie căutată în tendința autorului de a discuta desl pre statutul particular al esteticii ca disciplină, ci în faptul că, plimbîndu-se printre antinomii, domnia-sa ajunge să-i caute locul printre ceea ce consideră „*polii soluțiilor extreme*", adică între „*știință și artă*". Ni se pare cu totul imposibil a căuta locul specific al unei discipline într-un sistem de raporturi care include chiar propriul ei obiect. Arta fiind chiar obiectul esteticii, a căuta specificul acesteia în raportul celei dintîi cu știința echivalează cu a încerca să urmărești, să zicem, definirea fizicii în raportul dintre știință și „mișcarea materiei". Mai mult chiar, după cum observă pe bună dreptate H. Morris-Jones într-o comunicare in-

titulată *Aesthetics as meta-criticism*, prezentată la al cincilea Congres internațional de estetică de la Amsterdam din 1964, estetica nu este implicată în justețea sau injustețea judecăților critice specifice; așadar, estetica nu este critică, ci meta-critică; ea nu se ocupă direct cu operele de artă, ci cu ceea ce oamenii spun despre operele de artă. Prin urmare, am adăuga noi, mai nimerit, mult mai nimerit ar fi să se caute locul esteticii în raportul dintre *știință* și *filozofie*. Asta însă este o cu totul altă chestiune, de care nu ne vom ocupa aici.

Să lăsăm deci autorului dreptul său inalienabil de a încerca să capteze interesul printr-un titlu formulat în chip paradoxal, cu condiția, evident, ca în cuprinsul tratării domnia-sa să-și susțină paradoxul printr-un asemenea eșafodaj de argumente, încît pînă la urmă cititorul să fie, dacă nu convins (asta nu se poate cere oricui și nu se întîmplă în fiecare zi), în orice caz tulburat de noutatea modului de a pune o problemă sau alta, fascinat de ineditul demonstrației. Mărturisim însă că lectura cărții sale n-a avut asupra noastră nici unul dintre aceste efecte, ci doar, cum am mai spus, ne-a deconcertat, ceea ce provine din lipsa de limpezime a ceea ce tinde să demonstreze autorul sau, în orice caz, să sublinieze prin examenul seriei sale de antinomii.

Urmărește el să situeze specificitatea fenomenului artistic în cadrul raportului definit de fiecare din aceste antiteze, cum ar fi *ideal* și *real*, *valoare* și *practică socială*, *social* și *individual*, *antic* și *modern*, *relativ* și *absolut*, *scop* și *mijloace*, *libertate* și *normă* etc? În acest caz nu vedem de ce a tratat modul lor de comportare atît de abstract, încît considerațiile sale îmbrățișează o multiplicitate de sfere, de la logică și sociologie pînă la epistemologie și ontologie, estetica fiind, practic vorbind, un domeniu subsidiar acestora? Și, pe de altă parte, nu este oare cel puțin straniu să se susțină că spiritul are de optat pentru unul sau celălalt dintre cei doi termeni ai unei antinomii? Nu s-a strecurat cumva în această tentativă o gravă confuzie? Cine poate să susțină că *preferințele* lui sînt de partea *unui concept* și nu a opusului său? Ar fi ca și cum ai spune că-l preferi pe $+a$ lui $-a$. Ca factori operaționali ai gîndirii, *conceptele* au toate aceeași valoare, așa că nimeni nu-i în stare să se încumete, fără riscul de a cădea în absurditate, a afirma că, pus să opteze, ar alege, de pildă, idealul în locul realului sau conținutul în locul formei. Ceea ce oamenii aleg în această splendidă „*aventură a spiritului uman*", cum o denumește Pascadi, nu sînt *conceptele*, ci *concepțiile*; ceea ce sîntem puși să alegem nu este idealul sau realul, ci idealismul sau realismul, nu conținutul sau forma, ci conținutismul sau formalismul. O concepție, oricît ar fi de exclusivistă, nu poate decreta eliminarea unor concepte în profitul altora; ea operează cu toate conceptele deopotrivă; ceea ce o distinge de alte concepții străine sau opuse ei este *natura raportului pe care-l stabilește între cei doi termeni ai unei antinomii* cu care operează. Nici cel mai înverșunat conținutist nu va tăgădui existența formei artistice; el va afirma doar că aceasta este în întregime subsumată conținutului; nici cel mai aprig formalist nu va nega existența unui conținut al operei de artă; el va afirma doar că valoarea artistică nu depinde de conținut, ci de felul cum conținutul este exprimat prin forma artistică.

Dacă Ion Pascadi și-ar fi propus să treacă în revistă o serie de *concepții* (nu concepte) contradictorii și să le supună unui examen critic

riguros pentru a scoate în evidenţă atît laturile lor tari, cît şi cele slabe, şi a arăta astfel cititorului cum se pune problema cînd este vorba de a adopta una sau alta dintre ele, întreprinderea sa ar avea, evident, un înţeles. Ea ar fi fost de înţeles chiar dacă autorul ar fi purces la o atare analiză din punctul de vedere al unei anumite concepţii precise cum este marxismul. Însă autorul nu are nici de ce alege între concepţii contradictorii — întrucît se află deja pe o poziţie precisă, cea a marxismului — şi nici nu-şi propune să examineze din punctul de vedere al acestei poziţii modul cum se înfruntă între ele celelalte doctrine adverse.

Ca şi cum ar fi făcut realmente o descoperire, Ion Pascadi procedează la o descriere sumară a modului cum se pun şi se soluţionează respectivele antinomii în cadrul marxismului. Desigur, dacă lucrarea sa ar fi fost concepută cu un caracter declarat de popularizare, n-am fi avut nimic de obiectat. Numai că în acest caz ea ar fi trebuit să constituie o expunere sistematică pentru a putea fi însuşită cu cît mai multă uşurinţă. Aşa cum se prezintă însă în forma actuală, de serie a unor digresiuni libere, nu izbuteşte să răspundă nici unei exigenţe de ordin pedagogic şi nici nu reprezintă altceva, ca aport teoretic personal, decît ceea ce francezul obişnuieşte să definească prin cunoscuta expresie : *enfoncer des portes ouvertes*.

Judecînd după afirmaţia conţinută în pasajul citat mai sus, potrivit căreia „*mulţi se grăbesc chiar să decreteze nevoia şi dreptul la excese în numele însăşi al dialecticii*", ar fi de presupus că intenţia primordială a lui Pascadi a fost de a lua atitudine faţă de o seamă de fenomene din viaţa noastră literar-artistică din ultimii ani, apărute ca o reacţie la schematismul şi la idilismul unor producţii ale primului deceniu de revoluţie socialistă.

Se-nţelege, ar prezenta, desigur, un interes maxim punerea în discuţie a legitimităţii sau fertilităţii diferitelor modalităţi care alcătuiesc peisajul atît de multicolor al creaţiei literar-artistice din zilele noastre, precum şi strădania de a interveni, în urma unei atare dezbateri, cu un unghi de vedere menit să indice deopotrivă ce este sănătos şi susceptibil de supravieţuire în căile adoptate de plăsmuitorii de artă şi ce este eronat în ele şi deci menit să-i sterilizeze. Însă, dacă seria de eseuri pe care ne-a oferit-o spre lectură ar fi constituit *realmente* materializarea unei astfel de intenţii, punctul ei de plecare nu trebuia în nici un caz să fie modul de comportare al unor duble concepte contradictorii, ci realitatea artistică şi literară concretă ; analiza conceptuală putea fi eventual punctul terminus al investigaţiei. Ceea ce ar fi avut atunci domnia-sa de examinat ar fi fost nu *conceptele*, pentru care trebuie sau nu să se opteze (am văzut mai înainte cît este de absurd să se încerce o alegere între două concepte contradictorii), ci ipostazele artistice între care este pus creatorul să aleagă. În locul unei asemenea cercetări, care într-adevăr ar fi avut toate şansele de a se dovedi rodnică, Ion Pascadi preferă să se ţină la distanţă de *fenomenul artistic concret* şi să emită într-un chip, aş spune, cu totul aprioristic enunţuri foarte, foarte generale cu privire la ceea ce trebuie să considerăm primordial : idealul sau realul, conţinutul sau forma, scopul sau mijloacele, relativul sau absolutul, valoarea sau practica socială etc.? Şi atît sînt de generale aceste enunţuri, încît nici măcar nu privesc doar domeniul strict al artei, ci se referă la absolut

toate domeniile în care se aplică respectivele concepte. Astfel, de pildă, cînd examinează raportul dintre conținut și formă, domnia-sa discută în așa fel despre acest raport, încît considerațiile sale pot fi valabile deopotrivă pentru artă și pentru dezvoltarea socială.

Dat fiind caracterul lui de concepție prin excelență *deschisă*, marxismul oferă, mai mult poate decît oricare alta, un teren practic nelimitat pentru contribuții personale, originale în aproape toate disciplinele noologice. Se pune însă întrebarea: pe ce cale trebuie să pornim dacă dorim într-adevăr să aducem astfel de contribuții? Răspunsul poate fi găsit chiar în operele clasice ale marxismului. Oare cîte lucrări interesante și originale n-ar putea să fie întocmite de către cercetătorii care s-ar orienta în cele ce scriu după următoarele precizări ale lui Engels:

„*În general în Germania, cuvîntul «materialist» servește multor scriitori mai tineri ca o simplă frază cu care se etichetează orice fără vreun studiu amănunțit, cu alte cuvinte se lipește această etichetă și se consideră chestiunea lichidată. Concepția noastră despre istorie însă, e mai întîi de toate o călăuză pentru studiu și nu o pîrghie pentru construcții în genul lui Hegel. Întreaga istorie trebuie studiată din nou, condițiile de existență ale diferitelor formații sociale trebuie cercetate fiecare în parte înainte să se deducă din ele concepțiile politice, juridice, estetice, filozofice, religioase etc. care le corespund. În această direcție s-a făcut puțin pînă acum, pentru că puțini oameni s-au apucat serios de acest lucru. Aici avem nevoie de un ajutor masiv, domeniul este nesfîrșit de vast, iar cine vrea să muncească serios va putea să realizeze multe și să se evidențieze. În loc de asta însă frazele despre materialismul istoric* (**totul** *poate fi prefăcut în fraze*) *le servesc prea multor Germani din generația tînără numai în scopul de a-și cîrpăci în grabă un sistem din cunoștințele lor istorice relativ sărăcăcioase* (*istoria economiei se mai află doar în față!*) *și de a-și închipui apoi că ar fi niște spirite foarte mari. Și atunci se poate ivi și un Barth ca să atace aceeași chestiune care a și fost redusă în mediul său la o frază goală*”[1].

Precum vedem, în optica întemeietorilor marxismului, tezele lui generale își dovedesc valabilitatea *numai în contextul aplicării lor* asupra unor domenii *concrete* de cercetare. Or, sîntem nevoiți să constatăm că „*excursul*” teoretic pe care Ion Pascadi a intenționat să-l întreprindă nu este, în fond, decît o „*excursie*” prin locuri demult bătătorite, sau, ca să folosim o terminologie mai științifică, reluarea unor locuri comune.

Tehnica după care și-a compus eseurile este cît se poate de simplă: la începutul fiecăruia dintre ele este enunțată o falsă problemă, atît de evident falsă, încît nu vezi ce l-a determinat pe autor s-o abordeze. Apoi urmează o expunere în care ni se declară (fără însă să se argumenteze) că respectiva problemă este falsă. Și atunci nu sîntem oare îndreptățiți să ne întrebăm: la ce a slujit efortul, chiar și numai fizic al așternerii lor pe hîrtie?

Spațiul nu ne îngăduie să le examinăm în amănunțime pe fiecare. Vom lua deci numai unele exemple.

Primul eseu, *Ideal și real*, începe cu următorul pasaj, care poate fi considerat un rezumat al întregului text: „*Idealul și realul sînt conside-*

[1] K. Marx — F. Engels, *Despre artă și literatură*. O culegere din scrierile lor. Editura pentru literatura politică, București, 1953, p. 12.

rate de obicei antinomice; cel dintîi fiind ținta către care nu se poate decît rîvni, iar cel de-al doilea viața prozaică, lipsită de perspective. În fapt însă idealul trebuie înțeles ca o **prefigurare a realului,** *ca reprezentare ce urmează în cadrul unui proces să devină valoare. Între cei doi termeni există o veșnică tensiune spirituală nu numai pentru că «idealul nu este decît adevărul la distanță», cum spunea Lamartine, dar și pentru că fără existența acțiunii eficiente idealul nu se poate realiza. Transformarea idealului în real presupune ca atare, în mod obligatoriu, un proces de creație — formă specifică a creației sociale, iar rezultatul acestuia îl reprezintă valorile materiale și spirituale. Desigur, în realitate lucrurile nu se petrec atît de schematic, întrucît idealul nu constituie întotdeauna un punct de plecare conștient, ci apare cu toată limpezimea doar în urma unei cristalizări ulterioare, ceea ce nu-l lipsește însă de o anterioritate virtuală în procesul creator*".

Sîntem cu totul de acord cu Ion Pascadi că „*în realitate lucrurile nu se petrec atît de schematic*", precum el însuși ni le-a descris. Însă, cum am mai spus, ceea ce noi așteptăm de la cercetătorii marxiști este tocmai de a înceta să mai repete scheme sau să schematizeze ideile cele mai generale ale marxismului (chiar dacă, *par acquit de conscience*, își mai toarnă din cînd în cînd cenușă în cap, recunoscînd că procedează astfel) și de a-și baza considerațiile generale pe explorarea minuțioasă a celor mai intime raporturi dintr-un anume domeniu de preocupări.

Dacă ar fi abandonat realmente schemele și locurile comune, autorul cărții nu s-ar fi oprit în nici un caz la accepția cea mai curentă, cotidiană am putea spune, a termenului de ideal, cu alte cuvinte la aceea care implică doar aspirația de a atinge un anumit scop. În accepția lui filozofică, termenul de ideal are o sferă cu mult mai largă, care se extinde asupra oricărei plăsmuiri cu caracter mintal. În această accepție, chiar și figura geometrică a cercului sau binomul lui Newton aparțin sferei idealului. A spune că idealul și realul sînt termeni antinomici constituie o falsă problemă atît timp cît nu se precizează în contextul *cărei* concepții raporturile dintre ei sînt de asemenea natură. Căci este suficient să citățm numai doi mari gînditori dintr-o întreagă filieră filozofică, Platon și Hegel, pentru care *idealul constituie singurul real posibil*. Nu scria oare Hegel că „*tot ce e real e rațional și tot ce e rațional e real*"? Raționalul, ca plăsmuire strict mintală, se confundă la el cu idealul. Prin urmare, înainte de a opera cu termenii respectivi, domnia-sa era obligat în prealabil să-i definească.

Să admitem că mărturisindu-se deschis pe poziție marxistă, Ion Pascadi a socotit superfluu să determine conținutul conceptului de real așa cum este el considerat în cadrul materialismului dialectic și istoric, cu alte cuvinte de totalitate a condițiilor de existență a oamenilor, ceea ce implică deopotrivă mediul natural, nivelul forțelor de producție și raporturile pe care oamenii le stabilesc între ei cu prilejul procesului de producție a celor necesare traiului lor, mulțumindu-se într-un alt pasaj să reia definiția lui Marx a idealului, dîndu-i formularea personală de „*model mintal al realului*", formulare care, în treacăt fie vorba, nu redă decît parțial conținutul conceptului respectiv. Să admitem de asemenea că Ion Pascadi a limitat sfera conceptului de ideal la aceea de „aspirație" spre un anumit scop. În acest caz, teza marxistă — evident simplificată la maximum — potrivit căreia „*idealul este prefigurarea realului*" cum

poate fi opusă afirmației că idealul și realul sînt concepte antinomice? Spre deosebire de Hegel, marxismul consideră că *nu tot ce e real e rațional și nu tot ce e rațional e real*, că între rațional și real, respectiv între ideal și real, există o permanentă contradicție; este adevărat o contradicție care se pune și se rezolvă istoric, dar totuși o contradicție. Dealtfel, chiar Pascadi arată în chiar pasajul citat de noi mai înainte că „*între cei doi termeni există o veșnică tensiune spirituală*", formulare care, în treacăt fie spus, nu este prea riguroasă, tensiunea existînd nu între ideal și real ca termeni (deci ca noțiuni, concepte, abstracții), ci ca *produse istorice concrete*. Așadar, textul pe care l-am citat mai înainte este un perfect cerc vicios: afirmă implicit ceea ce combate explicit.

Alt exemplu. Parcurgînd eseurile sale, putem observa preocuparea aproape constantă de a nu cădea „la extremitate", cum ar fi spus un personaj al lui Caragiale, cu alte cuvinte de a urma în soluțiile pe care le are în vedere acea „cale de mijloc", chibzuită și călduță, deși declară contrariul, afirmînd că nu cere „*plutirea comodă și indolentă pe linia mediană ca soluție împotriva neliniștilor și frămîntărilor spiritului*", aserțiune care, evident, nu se prea potrivește cu o alta, aflată la distanță de cîteva rînduri mai înainte, în care se subliniază: „*Contradicțiile nu vor înceta să existe desigur niciodată, mai mult chiar ele sînt cele ce asigură de fapt mersul înainte, numai că ciocnirea lor nu trebuie absolutizată*". Să ne înțelegem: ce poate însemna această ultimă frază citată? Oare o contradicție este altceva decît o ciocnire (deși nu orice ciocnire este și o contradicție, orice contradicție este și o ciocnire). Și atunci ce trebuie și ce nu trebuie absolutizat?

Din titlul și din conținutul introducerii-program la volumul său de eseuri iese în evidență o oarecare predilecție a lui Ion Pascadi pentru ceea ce am fi înclinați să numim „reprezentarea grafică" a dezvoltării istorice. Firește, este cît se poate de limpede că adoptarea cu scop demonstrativ și nu doar ilustrativ-simbolic a unei atare reprezentări înseamnă o primă acordată gîndirii schematice, tendinței spre o viziune reducționistă, unilateralizatoare asupra proceselor istorice, fie că ele aparțin sferei raporturilor sociale sau celei a gîndirii. Dar dacă totuși sîntem ispitiți, pentru a ne face mai ușor înțeleși, să adoptăm un asemenea mod de reprezentare, în nici un caz, după părerea noastră, linia în zigzag nu constituie cea mai adecvată diagramă a mișcării prin intermediul contradicțiilor, deoarece ea sugerează alinierea una după alta a exact acelorași antiteze, aflate mereu la același nivel și fără ca ele să fie depășite în vreo sinteză de ordin superior. Dealtfel, exegeții marxismului au reprezentat de multă vreme procesul dezvoltării printr-o spirală (curbă care are avantajul de a putea ilustra și salturile, și continuitatea în discontinuitate, precum și trecerea de la un nivel la altul), astfel încît nu văd în acest sens ce-ar mai fi de inovat. Dar dacă zigzagul este departe de a sugera grafic procesul dezvoltării prin contradicții, nu este mai puțin adevărat totuși că el oferă o imagine suficient de elocventă asupra modului în care Ion Pascadi vede acest proces, îndeosebi asupra sus-amintitei sale înclinații de a căuta un fel de conciliere a celor doi termeni alcătuitori ai unei contradicții pe linia de mijloc a compromisurilor și a concesiilor reciproce.

Este îndeosebi revelator asupra modului cum vede domnia-sa procesul de dezvoltare prin contradicții următorul pasaj prin care se încheie eseul intitulat *Relativ și absolut*: „*Absolutizarea unor idei, principii, forme este, după cum se poate vedea, în toate domeniile la fel de unilateralizatoare și greșită ca și supralicitarea relativității, a condiționării concrete și imediate a lucrurilor. Să unim simțul relativității cu aspirația nobilă de a o depăși tinzînd către absolut chiar dacă nu-l vom atinge niciodată.*

Se pune întrebarea: cum pot fi unite două entități care prin natura și conținutul lor sînt iremediabil opuse și exclusive? Cînd Lenin arăta că adevărul absolut și cel relativ intră în contradicție între ele pentru a da naștere unui adevăr obiectiv, el înțelegea că respectiva contradicție este un proces istoric *real* care nu poate fi escamotat. Pentru cel care-l emite, orice adevăr particular este un adevăr absolut; el *devine* relativ doar prin confruntarea cu alt adevăr, care i se opune. Apoi, în cursul dezvoltării istorice, același adevăr relativ este verificat prin confruntarea cu practica socială, căpătînd astfel caracter obiectiv. Același lucru se poate spune, de pildă, și despre modalitățile artistice; nici un artist nu va putea găsi în el elanul creator necesar dacă nu va crede cu toată ființa sa în caracterul absolut al modalității artistice pe care o abordează. Pe moment, desigur, ea poate fi contestată și deci considerată ca avînd caracter relativ, dar numai în perspectiva timpului se poate vedea dacă în mod obiectiv reprezintă sau nu o valoare estetică.

În sfîrșit, aș dori să fac o constatare; caracterul strict enunțiativ al eseurilor lui Ion Pascadi își are originea în faptul că el a avut ambiția să pună și să rezolve prea multe probleme și toate dintr-o dată. Cercetătorii marxiști, credem, ar trebui să aibă mereu în minte recomandarea făcută de Lenin, înainte de a muri, comuniștilor: „*Mai bine mai puțin, dar mai bine!*”.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

MOŞTENIREA LUI ION ELIADE RĂDULESCU (OMAGIU LA CENTENARUL MORŢII)

DE

RADU TOMOIAGĂ

„Am consolat pe mizer, am plîns tot proletarul,
Am fericit în secoli pe făcători de pace,
. . . . . .
Şi pus-am anatema pe jug şi pe sclavie.
Mihaida, Cîntul I
(„Curierul de ambe sexe", V, 1844)

I. DESTINUL ISTORIC AL OPEREI

Într-o admirabilă evocare lirică din eseul *Dis manibus sacrum*, E. Lovinescu a descris o întîlnire imaginară cu Eliade Rădulescu în împărăţia umbrelor. Ca şi alţi ctitori de seamă ai literaturii noastre moderne care i-au apărut în vis: Gr. Alexandrescu, V. Alecsandri, N. Bălcescu şi D. Bolintineanu, Eliade era trist. Umbra sa i s-a plîns: „... Am fost uitaţi; nimeni nu ne mai citeşte, nu ne mai cercetează viaţa şi stăruinţa, Neamul românesc e nerecunoscător... Cuvintele lui Heliade mă dureau; o jale, o pietate mă coprinseră. Părinte, strigai atunci, părinte al nostru, al tuturora care scriem, căci doar tu ai spus «*Scrieţi băieţi*», o, Ioan Heliade Rădulescu, primeşte-mi prinosul veneraţiei. Sunt mic, neînsemnat. Mi-a lipsit adesea credinţa. N-am hulit împotriva voastră, dar am trecut pe lîngă voi cu nepăsare. Iartă-mă, Heliade, iertaţi-mă voi umbre glorioase ale neamului; nu ştiam ce fac. Călăuzit de o arzătoare năzuinţă spre *frumos*, nu m-am oprit şi la voi, muncitori cuminţi şi zămislitori ai vremei de faţă; zîmbeam, gîndindu-mă la încercările voastre bătrîneşti. Manii voştri trebuie împăcaţi. Noi nu trăim decît atît cît trăiţi şi voi în conştiinţa noastră..."[1].

[1] *Critice*, vol. II, ed. a 2-a, Bucureşti, 1920, p. 160—161. (ed. 1, 1910).

Lovinescu rostea un adevăr adînc. Pentru ca să se reîmprospăteze, să soarbă puteri noi, cultura unui popor are nevoie să se întoarcă mereu spre originile sale, să descifreze în creaţiile sale din trecut căile pe care va trebui să meargă în viitor.

Un sentiment asemănător de vinovăţie faţă de memoria lui Eliade îl încercase în 1893 pe atunci foarte tînărul Nicolae Iorga, care îşi începea recenzia la *Scrisorile din exil* prin fraza: „Între morţii generaţiei trecute puţini sînt mai adînc îngropaţi în uitare decît cel mai mare dintre dînşii, cu influenţă în toate ramurile — Eliade"[2]. Cu un an în urmă, N. Iorga nota că „nu există o carte asupra «părintelui *culturei* » românești — Eliade"[3].

Reţinem deocamdată un dublu fapt caracteristic pentru primele decenii ce s-au scurs după moartea lui Eliade: recunoaşterea rolului său proeminent în făurirea culturii române moderne, împletit cu regretul pentru ignorarea operei sale. Asupra acesteia au început să se aplece însă, încă din această perioadă, învăţaţi de seamă, ca B.P. Hasdeu, N. Iorga, O. Densusianu, Pompiliu Eliade ş.a. În 1892, venind nemijlocit în întîmpinarea dezideratului exprimat de N. Iorga, L. Şăineanu a publicat prima carte consacrată lui Eliade [4]. În materie de editare a operelor lui Eliade s-a întreprins însă foarte puţin pînă în perioada interbelică*. Aprecierile date activităţii lui Eliade de către diverşi cercetători, începînd cu N. Iorga, izbesc prin caracterul lor extrem de contradictoriu. Fenomenul acesta poate fi raportat, desigur, la subiectivism, dar la mijloc n-a fost numai subiectivismul, ci şi un fapt aproape singular în analele literaturii române: judecăţile de valoare exprimate asupra omului şi operei sale s-au orientat adeseori involuntar după afirmaţiile tendenţioase ale denigratorilor săi. Această situaţie stranie s-a perpetuat dealtminteri, cu o serie de excepţii onorabile, pînă în zilele noastre.

Printre admiratorii lui Eliade s-au numărat C. Aristia, C. Negruzzi, Cezar Bolliac, C.D. Aricescu (cu pronunţate accente critice după 1855), N. Rucăreanu, N. B. Russo-Locusteanu, Gr. Grădişteanu, preotul brăilean Cosma Moşescu, B.P. Hasdeu. Bineînţeles, sentimentele unora dintre ei — ca C. Bolliac, etichetat de Eliade ca „Sarsailă" nr. 1 — n-au putut fi statornice. Denigratorii lui Eliade, în frunte cu I. Ghica, C.A. Rosetti şi D. Bolintineanu, au fost însă mult mai numeroşi şi mai influenţi. Spre deosebire de N. Bălcescu, adversar hotărît, dar leal, I. Ghica sau Chr. Tell nu s-au sfiit să recurgă la arma calomniei. Uneori s-a întîmplat ca denigratorii să conteste tocmai ceea ce la Eliade era în epocă mai înaintat, ca în cazul lui I. Ghica, care, în broşura *Dernière occupation des Principautés Danubiennes* (Paris, 1853), scrisă sub pseudonimul Chainoi, găsea prezumţioasă ambiţia adversarului său de a trăi din scris. Ghica se situa

---

[2] *Pagini de tinereţe*, I, ediţie alcătuită, prefaţă şi bibliografie de Barbu Theodorescu, Bucureşti, 1968, p. 52.

[3] *Ibidem*, p. 31.

[4] *Ioan Eliad Rădulescu ca gramatic şi filolog.*

* Menţionăm selectiv: *Scrisori din exil*, cu note de N. B. Locusteanu (1891); *Historia critică universală* (2 vol., 1892—1893), apărută postum la patruzeci de ani de la elaborarea sa; „Noul curier de ambe sexe" (1893—1894), scos de I. I. Heliade-Rădulescu, care cuprinde atît scrieri edite, cît şi inedite; *Bucăţi alese. Proză* (1909), ediţie îngrijită de M. Stăncescu; *Scrieri alese d-ale lui I. Heliade Rădulescu* (1909), publicate de I.I. Heliade-Rădulescu; *Echilibru între antiteze* (2 vol., 1916), reeditat cu o prefaţă de P.V. Haneş.

însă în privința profesionalismului literar pe o poziție retrogradă. În istoria literaturii noastre s-a apreciat demult, ca unul dintre cele mai mari merite ale sale, faptul că Eliade este primul scriitor care și-a propus și a reușit să trăiască din scris. Bun cunoscător al divergențelor din sînul emigrației revoluționare române, istoricul francez Elias Regnault a scris memorabilele rînduri : „Asupra lui Heliade s-au rostit judecățile cele mai diferite. Unii îl denigrează cu vehemență, alții îl exaltă peste măsură, iar istoricului nepărtinitor îi vine greu să se pronunțe în mijlocul acestor contradicții. Un lucru este totuși sigur, acela că mîniile, ca și admirațiile, sînt un semn al importanței aceluia care alcătuiește obiectul lor : un om care stîrnește în același timp entuziasmul și ura nu este făcut dintr-un aluat de rînd"[5].

Eliade însuși a dat, dealtminteri, apă la moară detractorilor săi prin perseverarea obstinată într-o serie de greșeli, pe care adversarii săi s-au grăbit să le speculeze din plin. Dezamăgit de conduita fostului său idol, I. D. Negulici i-a reproșat pe bună dreptate, într-o scrisoare datată din Constantinopol la 21 februarie 1851, că „răul ce cineva însuși își face nimeni nu poate să i-l facă"[6].

Diversele greșeli ale lui Eliade, în special cele de ordin politic, au fost semnalate și criticate de numeroși cercetători, inclusiv de semnatarul rîndurilor de față. Ceea ce trebuie să relevăm aici este însă că greșelile sale au format de-a lungul vremii obiectul unor discriminări nedrepte. Așa cum a observat, de pildă, judicios profesorul Șerban Cioculescu, „s-a glosat mult și rău despre filoturcismul lui Eliade"[7], în timp ce aceeași greșeală nu i-a fost imputată adversarului său Ion Ghica. Dar despre cîte alte lucruri nu „s-a glosat mult și rău" ! Într-un chip ciudat, cercetătorii care au prețuit opera lui Eliade s-au arătat nedrepți cu omul și au deplasat accentul de pe drama lui spirituală pe aspecte anecdotice. Ne aflăm în această privință în fața unei linii care a pornit încă de la N. Iorga, a fost continuată, printre alții, de G. Călinescu și s-a perpetuat pînă în zilele noastre.

Am arătat în monografia noastră* că teoria eminesciană a celor doi Eliade — cel tînăr, progresist, și cel bătrîn, retrograd — a adus grave prejudicii reconsiderării obiective a gîndirii sale social-politice și filozofice. Ne menținem neclintit punctul de vedere. Aici vrem să căutăm un răspuns la o altă întrebare : de ce oare gîndirea lui Eliade n-a fecundat nemijlocit, la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, curente de idei ? O primă cauză constă în aceea că, încă în primii ani ai exilului, Eliade și-a pierdut ascendentul politic. În măsura în care a fost realizat, programul pașoptismului n-a urmat linia obstrucționistă în chestiunea agrară a lui Eliade, ci linia lui N. Bălcescu, C.A. Rosetti și M. Kogălniceanu. În al doilea rînd, după lovitura de stat din 1864, pașoptismul și-a pierdut mult din ascuțișul său revoluționar ; în ciuda unor mici fronde

---

[5] *Histoire politique et sociale des Principautés Danubiennes*, Paris, 1855, p. 395.

[6] C.D. Aricescu, *Corespondința secretă și acte inedite ale capilor mișcării române de la 1848*, partea a III-a, București, 1875, p. 13.

[7] *Pro I. Heliade Rădulescu*. În „România literară", nr. 47 din 18 noiembrie 1971, p. 5.

* *Ion Eliade Rădulescu, Ideologia social-politică și filozofică*, București, Edit. științifică, 1971.

ale lui C. A. Rosetti sau I. Ghica, el s-a adaptat la realitatea dinastiei străine, căreia în primăvara anului 1866 bătrînul Eliade încercase zadarnic să-i opună un veto. De la sfîrşitul deceniului al şaptelea (mai exact de la articolul lui Titu Maiorescu *Dreptul public al românilor şi Şcoala lui Bărnuţiu* din 1867), gruparea foarte influentă a „Junimii' a inaugurat subminarea politică şi mai tîrziu şi estetică a paşoptismului cu foarte puţine excepţii, ca acelea făcute pentru Vasile Alecsandri sau Costache Negruzzi, care nici măcar nu fusese, propriu-vorbind, paşoptist Blamul aruncat de junimiştii de orientare neoconservatoare a prins şi a provocat ruptura între două generaţii, între care existau totuşi anumite elemenete de continuitate istorică ce nu pot fi tăgăduite. Faţă de Eliade, Titu Maiorescu a nutrit, dealtminteri, tot timpul o aversiune de ordin special, dictată de motive subiective: conflictele acestuia cu părintele său Ion Maiorescu. Cauza principală pentru care doctrina lui Eliade nu a putut face prozelitism direct rezidă însă, după părerea noastră, în faptul că ea — şi în speţă teoria „boieri şi ciocoi'', cu laturile sale pozitive şi negative — a fost incorporată în ideologia eminesciană, care a exercitat între anii 1890 şi 1910, după expresia lui E. Lovinescu, o adevărată „dictatură''[8].

Dezideratul, exprimat în 1892 de N. Iorga, de a se scrie cărţi despre Eliade a fost tradus în viaţă într-un tîrziu, abia în perioada interbelică. Atunci au apărut studiul monografic al lui G. Bogdan-Duică[9], precum şi cele trei monografii ample ale lui G. D. Scraba[10], G. Oprescu[11] şi D. Popovici[12]. Ultimele două lucrări fundamentale au fost susţinute ca strălucite teze de doctorat. Erudiţia şi meticulozitatea celor patru monografi citaţi este indiscutabil demnă de toată lauda. Meritoriu este şi faptul că, abstracţie făcînd de unele abateri insignifiante ale lui G.D. Scraba, ceilalţi trei cercetători s-au situat pe poziţii riguros raţionaliste. Deşi în subsidiar, s-au adus o serie de contribuţii importante la interpretarea concepţiilor social-politice ale lui Eliade; doctrina sa filozofică a fost, în schimb, mult mai puţin cercetată. Ceea ce s-a scos puternic în relief au fost meritele lui Eliade ca animator cultural şi scriitor. La îndemîna publicului cititor s-au pus ediţiile îngrijite de G. Baiculescu[13]. Un eveniment editorial de o importanţă deosebită l-a constituit apariţia monumentalei ediţii critice, rămasă din nefericire neterminată, îngrijită de D. Popovici[14]. Într-un fel, perioada interbelică a reprezentat incontestabil perioada de apogeu a interesului pentru personalitatea şi opera lui Eliade. Dar aceasta numai în ceea ce priveşte rîvna cercetătorilor şi audienţa lor în cercurile intelectualităţii progresiste. Burgheziei dominante, care abandonase demult vechile sale idealuri democratice, tradiţiile înaintate ale paşoptismului nu-i mai spuneau nimic, fie că era vorba de N.

---

[8] Cf. *Istoria literaturii române contemporane. I. Evoluţia ideologiei literare*, Bucureşti, 1927, p. 52—59.

[9] *Istoria literaturii române moderne. Întîii poeţi munteni*, Cluj, 1923, cap. „I. Eliade Rădulescu'', p. 39—216.

[10] *Ioan Heliade-Rădulescu. Începuturile filozofiei şi sociologiei române*, Bucureşti, 1921.

[11] *Eliade Rădulescu şi Franţa. Studiu de literatură comparată*, Cluj, 1924.

[12] *Ideologia literară a lui I. Heliade Rădulescu*, Bucureşti, 1935.

[13] *Scrieri literare*, Craiova, 1939, şi *Scrieri politice, sociale şi linguistice*, Craiova, 1940.

[14] *Opere*, Bucureşti, tomul I, 1939; tomul II, 1943.

Bălcescu, C.A. Rosetti, M. Kogălniceanu, G. Barițiu, S. Bărnuțiu sau I. Eliade Rădulescu.

Pentru ca pașoptismul să poată fi racordat la un prezent care să vadă în el pe precursorul său și să se considere executorul său testamentar, era nevoie de o mare răsturnare socială, de o revoluție. Aceasta a început la 23 August 1944, cu cîțiva ani înainte de comemorarea centenarului revoluției din 1848. Pașoptismul a fost supus cu această ocazie unor analize minuțioase efectuate de pe poziții marxiste, viciate însă de lipsa de maturitate, de schematismul și de dogmatismul care aveau să dăuneze valorificării moștenirii noastre culturale în primii ani de după eliberare. Din aceste cauze, primele studii postbelice consacrate pașoptismului s-au soldat cu puține rezultate științifice valoroase. Dacă în privința altor corifei ai pașoptismului a existat un grad mai mare sau mai mic de comprehensiune, figura lui Eliade s-a izbit, în schimb, de o opacitate totală. În monografia noastră ne-am însușit explicația judicioasă dată acestui fenomen de George Munteanu : „S-a întîmplat, anume, că prin cercetările efectuate cu prilejul centenarului revoluției de la 1848, iar mai apoi la centenarul morții lui Bălcescu, analiza marxistă a dezvăluit pentru întîia oară întreaga gravitate a greșelilor săvîrșite de scriitor în timpul evenimentelor revoluționare. Echivalînd, se pare, cu un adevărat șoc inhibitoriu în rîndurile cercetătorilor și conjugîndu-se cu dificultățile deosebite pe care le presupune reconsiderarea operei lui Heliade, revelația aceasta a lăsat astfel în suspensie un proces literar care se cerea dezbătut pînă la capăt" [15].

Atitudinea nihilistă față de Eliade s-a concretizat în istoriografia și în creația literară a vremii (îndeosebi la Camil Petrescu) în imaginea aberantă a unui guvern provizoriu rupt de popor, suspendat în vid. Cît despre antiteza simplistă Eliade—Bălcescu, aceasta le-a adus servicii la fel de rele amîndurora. „Dialogul cu trecutul se întemeia în asemenea cazuri pe fals și avea ca rezultat în ce-l privește pe Heliade denigrarea, iar în ce-l privește pe Bălcescu idealizarea. Demon și Inger" [16].

„Șocul inhibitoriu", care paralizase spiritul critic, nu putea să dureze însă la nesfîrșit. Anii 1955—1957 au marcat cotitura spre o reconsiderare obiectivă a operei lui Eliade. Într-un mod semnificativ, primele cercetări nu au aparținut unor ideologi, cărora le-ar fi revenit lupta cea mai grea, ci unor lingviști, care puteau deschide mai ușor breșe în fortăreața interzisă, abordînd studiul *Gramaticii* și al limbii lui Eliade Rădulescu, așa cum au procedat Ecaterina Teodorescu și academicienii Al. Rosetti și Iorgu Iordan [17]. În studiile noastre din 1957 consacrate reconsiderării în avangardă a ideologiei lui Eliade, oricine poate observa contradicția dintre rămășițele „șocului inhibitoriu" și dorința de a-l depăși într-o conjunctură încă nefavorabilă. Cu un mic decalaj față de primele cercetări, a început și activitatea de reeditare a scrierilor lui Eliade. Vla-

---

[15] *Asupra reconsiderării lui I. Heliade Rădulescu*, în *Atitudini*, București, 1966, p. 122. Studiul a apărut inițial în revista „Steaua", nr. 4, p. 79—98, și nr. 5, 1959, p. 52—61.

[16] Aurel Martin, *Spirit selectiv și adevăr istoric în studierea marxistă și editarea literaturii române*, în „Lupta de clasă", nr. 4, 1971, p. 92.

[17] Cf. *Scurt istoric al principalelor lucrări de gramatică românească*, în „Limbă și literatură", II, 1956, p. 165—170. Printr-o regretabilă eroare, acest studiu nu a fost citat în bibliografia monografiei noastre.

dimir Drimba a îngrijit două ediţii de *Pagini alese* (1961 şi 1965) destinate tineretului, însoţite de prefeţe competente privind activitatea literară şi culturală a lui Eliade, semnate de I. Oană, respectiv de C. Măciucă (ediţia din 1965 a fost reeditată în 1969 şi 1972 sub titlul *Scrieri alese*)*. Vl. Drimba a reluat proiectul grandios al lui D. Popovici de a da o ediţie critică a *Operelor* lui Eliade. Primul volum (*Poezii originale*, 1967) a fost însoţit de un erudit studiu introductiv al lui Al. Piru. Din păcate, editarea *Operelor* s-a întrerupt după apariţia volumului II (*Poezii traduse*, 1968). Pledăm stăruitor pentru continuarea editării operelor lui Eliade, ca şi a celor ale lui I. Ghica, N. Bălcescu şi ale altor scriitori paşoptişti. Sub raport social-politic şi filozofic, lucrarea cea mai importantă a lui Eliade care ar trebui să fie reeditată este, fără îndoială, *Echilibrul între antiteze*. Ediţia de *Acte şi scrisori inedite* (1972) întocmită cu o lăudabilă trudă de prof. dr. docent George Potra, este menită să arunce o lumină nouă asupra personalităţii lui Eliade. Foarte utile pentru cunoaşterea operei literare a lui Eliade s-au dovedit micromonografia lui G. Călinescu *I. Eliade Rădulescu şi şcoala sa* (editată postum şi adnotată de Al. Piru în 1966), precum şi micromonografia lui Al. Piru *Introducere în opera lui I. Eliade Rădulescu* (1971). În bibliografia monografiei noastre am citat şi alte studii valoroase despre Eliade publicate în deceniul al şaptelea, asupra cărora, cu părere de rău, nu ne putem opri aici. Ne mărginim să semnalăm doar interesantele cercetări apărute ulterior ale distinsului cercetător maghiar Ladislau Gáldi referitoare la contribuţia lui Eliade la perfecţionarea şi la diversificarea prozodiei româneşti [18].

Trebuie subliniat aparte faptul că majoritatea studiilor consacrate lui Eliade cu începere din 1955 au reuşit să evite confuziile ideologice, îmbinînd armonios admiraţia pentru om şi operă cu accentele critice cuvenite. Ne-a surprins de aceea neplăcut un articol publicat la sfîrşitul anului 1970 de o răspîndită şi apreciată revistă culturală, în cuprinsul căruia autorul a făcut exact apologia greşelilor lui Eliade. Se înţelege de la sine că o asemenea atitudine este tot atît de reprobabilă ca şi denigrarea şi că ne incumbă datoria de a împiedica eventuale recidive ale ei.

Esenţialul este că, în preajma sărbătoririi centenarului morţii lui Eliade la 27 aprilie 1972, mutaţia necesară a judecăţilor de valoare se săvîrşise, că bătălia lungă şi grea pentru reabilitarea lui fusese cîştigată. Ţinem să consemnăm că, printr-un frumos articol comemorativ [19], istoricul literar Paul Cornea şi-a revizuit într-un mod discret şi elegant atitudinea negativistă manifestată în anii 1961—1962.

Manii lui Eliade sînt din nou împăcaţi. Rolul său proeminent în aşezarea temeliilor culturii române moderne este unanim recunoscut, iar istoriografia paşoptismului nu mai poate fi concepută cu ignorarea, subestimarea sau denaturarea lui.

---

* Adăugăm ediţia recentă: I. Heliade Rădulescu, *Versuri şi proză*. Text ales şi stabilit, cu glosar, de Vladimir Drimba. Prefaţă şi tabel cronologic de Mircea Anghelescu, Bucureşti, Edit. „Minerva" col. „Biblioteca pentru toţi", 1972.

[18] *Introducere în istoria versului românesc*, Bucureşti, Edit. „Minerva", col. „Universitas", 1971.

[19] *Marele arhitect*, în „Contemporanul", nr. 17 din 21 aprilie 1972, p. 8. În acelaşi spirit larg comprehensiv, P. Cornea a scris şi articolul *Profil final* („Viaţa românească", nr. 4, 1972, p. 26—32).

II. SCURTĂ PRIVIRE ASUPRA CONCEPȚIEI FILOZOFICE

Răspunzînd printr-o impresionantă omniprezență nevoilor spirituale ale epocii sale, gîndirea lui Ion Eliade Rădulescu, spirit prin excelență enciclopedic, s-a manifestat în cele mai variate domenii, precum : gramatica, lingvistica, teoria literaturii, pedagogia, sociologia (în înțelesul său larg din trecut de ideologie social-politică) și filozofia.

În a doua parte a articolului de față vom face cîteva considerații pe marginea filozofiei lui Eliade și, în subsidiar, a doctrinei sale social-politice, care alcătuiesc împreună un tot unitar, de vreme ce ambele își au izvorul în marele curent numit în epocă al regenerării naționale și sociale, care a pregătit din punct de vedere ideologic revoluția burghezo-democratică din 1848. Discipol al lui Gheorghe Lazăr și Dinicu Golescu, Eliade a devenit principalul teoretician al acestui curent în Țara Românească. Conform teoriei regenerării, în virtutea unei alternanțe dialectice, popoarele trebuie să se redreseze cu necesitate din crizele grele pe care le străbat. După Eliade, „binele iese pînă în fine din excesul răului" [20]. Într-o poezie scrisă în ajunul revoluției din 1848, el profetiza : „Din cenușa-i sălta-va România". Întrebarea capitală ce se ridica înaintea exponenților teoriei regenerării din întreaga Europă era dacă palingenezia (reînvierea) popoarelor va avea loc pe calea reformelor sau pe calea revoluției. Alături de alți coriferi ai generației prepașoptiste, ca Eufrosin Poteca, Petrache Poenaru, Simion Marcovici, Costache Moroiu, Ion Maiorescu sau Florian Aaron, Eliade a optat pentru calea reformelor treptate și, în ciuda unor ieșiri radicale sporadice, a vădit tot timpul o atitudine contradictorie față de revoluția socială reală, manifestîndu-se într-un mod semnificativ ca adeptul unei revoluții în idei. Prevalîndu-ne de o expresie genială a lui Karl Marx din articolul *Burghezia și contrarevoluția*, credem că esența tacticii adoptate de Eliade ca reprezentant ideologic al unei burghezii în formare, slabă și oscilantă, a constat în a fi „revoluționară față de conservatori și conservatoare față de revoluționari". În aceasta stă cheia tuturor contradicțiilor lui Eliade și își are obîrșia concepția sa a conservatorismului progresist, sinonimă cu un liberalism moderat. Atît teoria regeneraționistă a lui Eliade, cît și luminismul și socialismul său evanghelic, înrudit cu socialismul creștin occidental, se cereau depășite într-un sens autentic revoluționar, sarcină pe care și-au asumat-o discipolii săi tineri din generația de la 1848, în frunte cu N. Bălcescu, Al. G. Golescu-Negru, Cezar Bolliac, C.A. Rosetti și Ion Ghica. Drama spirituală a lui Eliade se rezumă în faptul că n-a știut să găsească tranziția firească de la mișcarea regenerației spre revoluție și a considerat-o, după 1848, pe cea dintîi ca un antidot al celei de-a doua.

Dar Eliade n-a fost nicicînd un conservator ruginit, așa cum au pretins unii dintre denigratorii săi. Pentru aceasta stă mărturie întreaga activitate prodigioasă desfășurată de el timp de o jumătate de veac. Tînărul impetuos de nouăsprezece ani îndrăznea să introducă în manuscrisul din 1821 al *Gramaticii românești*, tipărită în 1828 la Sibiu, exemplificări ca : „Dreptul naturii, moarte amenințătoare tiranilor..." sau

[20] *Echilibru între antiteze*, București, 1859–1869, p. 25.

„Filozofia este lumină, adevăr și îndreptare". Funcția practică reformatoare a filozofiei avea să fie reafirmată cu putere de Eliade spre sfîrșitul vieții sale în conferința *Literatura=politica*, ținută la Ateneul Român în ziua de 10 decembrie 1868 : „Cîți sunteți filosofi, faceți ca sapienta voastră să afle cauzele tuturor relelor ce chinuie societatea ; mai descindeți din regiunile supranaturale, mai descindeți pe pămînt pînă în colibele mizerabililor ; mai lăsați sistemele și vă ocupați numai de om, și veți face cea mai sublimă din politice" [21].

În 1829, anul începuturilor presei românești, Eliade se încumeta să atace frontal regimul politic feudal, exprimînd dezideratul „dărîmării cu totul a sistemei politicești în care ne aflăm și în care slujbă se numește chiverniseală" [22], în timp ce în precuvîntarea „Albinei românești" emulul său mai vîrstnic și ultraconformist Gheorghe Asachi vorbea despre „sevas (respect. — *R.T.*) către ocîrmuire și legile țării".

Cu toate că în perioada 1836—1840 a suferit o primă involuție conservatoare, atitudinea lui Eliade a continuat să rămînă, în esență, antifeudală. Accentele radicale nu numai că n-au dispărut din publicistica sa, ci — în anii 1839-1842 — s-au întețit. În eseul *Cîteva cugetări asupra educației publice* (1839), el a formulat o serie de revendicări progresiste, care nu puteau fi pe placul guvernului domnului Alexandru Ghica. În temerarul său articol *Pentru opinie*, publicat la sfîrșitul anului 1841 în „Foaia" lui G. Barițiu din Brașov, Eliade a denunțat exploatarea crîncenă la care era supusă țărănimea clăcașă sub regimul *Regulamentului organic*, zugrăvind plastic ceea ce Marx avea să numească mai tîrziu în *Capitalul* „goana după supramuncă". La fel de temerar a fost articolul său *Abuz* (1842), care i-a atras neplăcerea unei anchete judiciare, pentru că cerea o „reformă din rădăcină", spre „a stinge abuzurile de la izvorul lor cel dintîi". Noul domn, Gheorghe Bibescu, a cochetat la început nesincer cu ideile liberale, dar în ultimii ani premergători revoluției a trecut pe față de partea reacțiunii. Suprimarea „Curierului românesc" la 19 aprilie 1848 a fost decisivă pentru orientarea lui Eliade spre tabăra revoluționară. Din însărcinarea Comitetului revoluționar în care a fost cooptat, el a redactat manifestul revoluției, *Proclamația de la Islaz*, în care a argumentat cu ardoare cele 22 de puncte ale programului revoluționar, stabilite în comun de membrii comitetului. Datorită vîrstei, prestigiului său cultural și marii popularități de care se bucura în rîndurile intelectualității, ale tineretului școlar, negustorilor, meșteșugarilor și militarilor patrioți, Eliade a devenit membrul cel mai influent al guvernului provizoriu, apoi al locotenenței domnești. În calitate de conducător al aripii moderate majoritare a Partidului național, el a promovat o politică conciliatoristă față de boierime și s-a împotrivit înfăptuirii reformei agrare, prevăzută în articolul 13 al programului revoluționar. La începutul exilului, cînd a suferit o nouă involuție conservatoare, neînțelegerile lui Eliade cu ceilalți conducători ai emigrației revoluționare (C.A. Rosetti, N. Bălcescu, I. Ghica ș.a.) au dobîndit un caracter conflictual acut și au condus la izolarea sa politică. După întoarcerea

[21] *Echilibru...*, p. 361.
[22] „Curierul românesc", nr. 12 din 20 mai/1 iunie 1829.

în țară (1858), Eliade a repetat vechile sale greșeli în chestiunea agrară. Deși adversar al lui Alexandru Ioan Cuza, el nu a participat la complotul pentru detronarea lui și s-a pronunțat în Adunarea Constituantă din primăvara anului 1866 împotriva aducerii unui prinț străin pe tronul României. Adept al unei forme de guvernare constituționale, Eliade s-a manifestat constant ca un dușman înverșunat al absolutismului și, asemenea altor pașoptiști, a nutrit convingeri intime republicane. Faptul că Eliade și-a încheiat strălucita sa activitate literară prin articolele publicate în 1870 în revista muncitorească „Tipograful român" are o semnificație simbolică. Astăzi se recunoaște deschis că ideile socialist-utopice ale lui Eliade și ale altor corifei ai revoluției din 1848 au netezit calea pentru pătrunderea și răspîndirea în România, în ultimele decenii ale secolului trecut, a socialismului științific și, implicit, a filozofiei marxiste [23].

Primele concepții filozofice despre care Eliade a luat cunoștință ca elev, în cadrul unor cursuri paralele predate de Gheorghe Lazăr, Ladislau Erdeli și, respectiv, Constantin Vardalah, au fost cele ale lui Kant, Condillac și Destutt de Tracy. Un asemenea eclectism era, firește, cum nu se poate mai derutant. Trebuind să aleagă între filozofia germană și cea franceză, Eliade a optat definitiv la vîrsta de optsprezece ani pentru cea din urmă. Metoda analitică inductivistă a lui Condillac avea să servească drept model filozofic, mărturisit ca atare, al *Gramaticii* sale. Opțiunea lui Eliade pentru filozofia franceză se explică și prin faptul că el vedea în ea o sinteză între raționalismul german și empirismul englez. Motivul determinant al opțiunii a fost însă cu siguranță contribuția filozofiei franceze, în special a filozofiei lui Voltaire, a lui Rousseau și a enciclopediștilor, la pregătirea marii revoluții burghezo-democratice din 1789—1794. În filozofie, Eliade nu l-a urmat, așadar, pe maestrul său Gheorghe Lazăr. Consecința cea mai importantă a neaderării lui Eliade la linia Kant-Hegel în filozofie va fi, așa cum vom vedea curînd, fixarea sa la o *dialectică proprie, diferită de dialectica hegeliană.*

Abstracție făcînd de o seamă de implicații filozofice inevitabile ale teoriei regenerării, ale luminismului și ale socialismului său, pînă către sfîrșitul deceniului al patrulea al secolului trecut preocupările propriu-zis filozofice ale lui Eliade au fost cu totul incidentale. Abia în preajma anului 1840 el a încercat să contureze o primă schiță a concepției sale filozofice. Din această perioadă datează, într-un mod cu totul independent de P.J. Proudhon, embrioanele teoriei echilibrului între antiteze: metafora *cumpenei* și aceea a *nunții*, folosite de Eliade în diverse scrieri, inclusiv poemul filozofic *Căderea dracilor* (1840), care învederează nu numai involuția conservatoare a autorului, ci și orientarea sa de dată recentă spre un misticism religios, care se va accentua pe măsura înaintării în vîrstă, îndeosebi după 1848. Învelișul teologic al filozofiei lui Eliade va constitui principala ei limită și scădere, dar nu va reuși niciodată să altereze, în esență, fondul ei umanist. Eliade a văzut întotdeauna în om, în sens renascentist, un seamăn și un emul al divinității. Premisele raționaliste laice ale filozofiei sale au fost mai puternice decît iraționa-

[23] Cf. *Documente privind începuturile mișcării muncitorești și socialiste din România*, București, Edit. politică, 1971, p. 5—32. (Prefața semnată de Institutul de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.).

lismul religios. Ca şi Lessing odinioară, Eliade a profesat o teologie a luminilor şi a zeificat progresul, afirmînd în scrisoarea sa deschisă din 1839 către P. Poenaru că „Dumnezeu este *înaintare*".

Filozofia lui Eliade se înfăţişează ca o unitate indisolubilă între concepţia sa trinitaristă (prin care trebuie să se înţeleagă cei trei termeni ai dialecticii sale) şi teoria echilibrului între antiteze. Prima reprezintă mai mult aspectul ei sistematic, a doua aspectul ei metodologic. Concepută ca o filozofie a istoriei, care se dorea o etiologie şi o terapeutică universală a răului social universal, teza fundamentală a filozofiei lui Eliade este: „Binele cu un cuvînt stă în echilibrul antitezelor şi răul în rumperea echilibrului antitezelor" [24]. Această teză a fost aplicată în primul rînd raportului dintre spirit şi materie. Dînd creştinismului o interpretare antiascetică sui-generis, Eliade a decretat în 1852: „Crist arăta că n-a existat şi nici nu poate exista luptă între spirit şi materie, ci nuntă" [25], adică armonie. În acelaşi sens, Eliade afirmă: Verbul prin excelenţă, *verbul vieţii* sau al existinţei, este verbul A F I, care este existinţa materială şi spirituală totdeodată" [26]. Ultimul citat învederează modul în care axiologia şi etica umanitaristă a lui Eliade, în numele căreia el a reclamat mereu asigurarea existenţei materiale şi accesul la instrucţie, la cultură pentru toţi indivizii de ambele sexe, derivă nemijlocit din ontologia sa. Concepţia filozofică a lui Eliade, denumită de el în 1842 (în eseul *Filosofie. Închiere la cele zise*) „spiritualism", este sub raport ontologic un dualism al spiritului şi materiei, opus tranşant ca atare atît monismului idealist (prin care înţelegea tendinţa spre solipsism a idealismului subiectiv), cît şi monismului materialist (prin care înţelegea materialismul vulgar). Dualismul ontologic al lui Eliade poate fi caracterizat ca un idealism obiectiv, în cadrul căruia spiritul este considerat ca principiul activ, iar materia ca principiul pasiv.

Trinitarismul filozofiei lui Eliade rezidă în schema sa dialectică generală *activ-pasiv-rezultat*. Dualităţile naturale *activ-pasiv* produc întotdeauna un *rezultat*, prin care se înfăptuieşte progresul istoric, perfectibilitatea. Modelul fundamental al trinitarismului eliadist este triada *spirit-materie-creaţiune (univers)*. Raportul antitetic *activ-pasiv*, cu care Eliade operează constant, este însă numai în aparenţă analog raportului hegelian *teză-antiteză*, deoarece activul nu generează pasivul său, aşa cum teza generează antiteza. Eliade porneşte de la o dialectică duală, în timp ce Hegel preconizează prin dialectica Ideii autodezvoltarea unui principiu unic. Spre deosebire de dualităţile hegeliene, ai căror termeni se află într-un raport genetic, termenii dualităţilor eliadiste nu se află într-un raport genetic, ci într-un raport de supraordonare şi de subordonare ierarhică. Rarele suprapuneri dintre terminologia hegeliană şi cea eliadistă, de felul frazei: „Din teze şi antiteze ies sinteze; din activ şi pasiv iese rezultat" [27], trebuie interpretate de aceea în sensul că numai la nivelul *sintezei*, respectiv al *rezultatului*, între dialectica lui Hegel şi

[24] *Echilibru...*, p. 269.
[25] *Historia critică universală*, vol. I, apărut postum în 1892; cf. şi *Echilibru...*, p. 269.
[26] *Echilibru...*, p. 31; cf. şi *Diverse*, 1860, p. 34.
[27] *Echilibru...*, p. 269.

cea a lui Eliade există o anumită corespondență. Această corespondență nu este însă perfectă, deoarece *pasivul* nefiind în mod normal o negație a *activului*, *rezultatul* reprezintă o depășire a amîndurora, dar nu și o negare a negației. Nu trebuie apoi să se uite că filozofia prin excelență deschisă a lui Eliade constituie un cadru ideal pentru efectuarea unor noi sinteze, lucru pe care sistemul filozofic închis al lui Hegel nu-l permite. Între dialectica lui Eliade și cea a lui Hegel există însă și alte deosebiri importante. Triadele eliadiste nu reprezintă scheme apriorice ale dezvoltării și, prin urmare, nu funcționează asemenea unor mecanisme automate, cum este adeseori cazul la Hegel. În mod subsecvent, sistemul filozofic al lui Eliade este constituit din enunțuri înlănțuite pe un plan orizontal. Impozantele construcții pe verticală, create de Hegel prin suprapetajarea triadelor, îi sînt cu desăvîrșire străine. În afară de aceasta, lui Eliade nu-i pria eterul abstracțiilor pure. În triadele sale nu vom întîlni niciînd abstracții speculative, ci numai termeni concreți, accesibili cu ușurință și unui profan în ale filozofiei.

Relația neantagonică dintre spirit și materie servește în concepția lui Eliade ca model tuturor dualităților *naturale*, *adevărate*, *simpatice*, *creatoare*, în cadrul cărora doi termeni corelativi *eterogeni*, unul activ și celălalt pasiv, se unesc într-un chip organic, armonios, ca, de exemplu, progresul și conservația, guvernul și poporul, dreptul și datoria, libertatea și autoritatea etc. După Eliade, dualitățile naturale realizează însă armonia, echilibrul lor virtual numai în starea lor ideală. Tendința activului de a abuza de pasiv și aceea a pasivului de a rezista activului și de a i se substitui pot duce la degenerarea ambilor termeni, la transformarea dualității naturale într-o dualitate *monstruoasă*, *antipatică*, *destructivă* sau *himerică* (de pildă transformarea dualităților naturale guvern-popor și libertate-autoritate în dualitățile monstruoase stăpînire-norod și libertinaj-despotism). Sarcina filozofilor, datoria lor de onoare, este, după Eliade, să vegheze ca echilibrul fragil, instabil dintre antiteze să fie mereu menținut, corectat și restabilit; să împiedice degenerarea dualităților naturale în dualități monstruoase; să militeze în sens regeneraționist în vederea transformării dualităților monstruoase în dualități naturale, creatoare.

În filozofia sa, prin excelență a *măsurii*, Eliade folosește, concomitent cu dialectica activului, pasivului și rezultatului, dialectica de origine aristotelică a păstrării *liniei de mijloc între două extreme la fel de dăunătoare*. Acest gen de dialectică și-a găsit o expresie pregnantă în deviza: „Urăsc tirania, mi-e frică de anarhie", arborată de Eliade în „Curierul românesc" între 8 și 19 aprilie 1848. Am cădea în cea mai gravă eroare dacă am vedea în dialectica evitării extremelor nocive, profesată de Eliade, numai expresia unui *juste-milieu* banal sau o teoretizare a oportunismului politic, a unui conciliatorism cras, așa cum au pretins denigratorii săi vechi și noi.

Premisele social-istorice ale teoriei echilibrului între antiteze rezidă în trei mari contradicții ale epocii: contradicția echilibrului european, contradicția guvernamentală a regimului *Regulamentului organic* și contradicția dintre țăranii clăcași și boieri, interpretată de Eliade deformat ca o contradicție neantagonistă. Reflecția filozofică a lui Eliade a fost solicitată în același timp de numeroase probleme de ordin teoretic, precum

raportul just dintre spirit şi materie, dintre guvern şi popor, dintre societate şi individ, dintre centralism şi descentralizare, dintre autoritate şi libertate, dintre progres şi conservaţie, dintre drepturi şi datorii, dintre intelect, sentiment şi voinţă, dintre raţiune şi pasiuni etc. Permanenţa unor asemenea probleme, care se pun mereu altfel de la un moment istoric la altul, constituie baza cea mai trainică a teoriei echilibrului între antiteze, terenul ei inexpugnabil.

Filozofia lui Eliade a fost inspirată şi înrîurită de mitologia şi sapienţa Chinei, Indiei şi Egiptului antic, de zoroastrism, de pitagoreism şi neoplatonism, de teologia creştină în genere, de gnosticism, de filozofia Renaşterii, de G.B. Vico, de doctrina francmasonică, de ideologia Restauraţiei, de Saint-Simon, Fourier, Leroux, Comte şi Lecouturier. Foarte importantă a fost influenţa exercitată de Gheorghe Lazăr, atît prin iniţierea lui Eliade în filozofia lui Kant, cît şi prin discursul său datat din 30 iulie 1822, în care este formulată sugestiv ideea convertirii reciproce a contrariilor, a transformării binelui în rău şi a răului în bine. În ceea ce-l priveşte pe Hegel, nu poate fi negată o anumită influenţă a sa indirectă, vehiculată de diverse izvoare franceze.

Prin procedeele tactice aferente teoriei echilibrului între antiteze *(focurile convergente, predica dublă*, ambele bazate pe încercarea de arbitrare şi de conciliere a unor tabere adverse, şi *formula ambiguă)*, analizate pe larg în monografia noastră, doctrina politică şi filozofică a lui Eliade prezintă uimitoare similitudini cu doctrina lui P. J. Proudhon. Profesînd o concepţie teistă, Eliade a combătut însă ateismul omologului său francez. Ca adept al unui stat autoritar, el a criticat şi anarhismul lui Proudhon.

Cea mai importantă anexă politică-filozofică a teoriei echilibrului între antiteze, teoria „boieri şi ciocoi", a devenit, atît prin latura sa pozitivă (pledoaria energică pentru selecţia capacităţilor şi promovarea valorilor autentice), cît şi prin latura sa negativă (idealizarea boierimii de neam), o componentă de bază a ideologiei eminesciene.

Filozofia lui Eliade se caracterizează printr-un optimism gnoseologic de factură idealistă, fundat pe esenţa activă a spiritului. „Omenirea nu poate sta pe loc — scrie el —, pentru că nu o lasă spiritul ce viază într-însa a rămîne staţionară" [28]. În monografia noastră am recunoscut că, în unele cazuri, filozofia lui Eliade plăteşte un anumit tribut metafizicii şi mecanicismului. Fiind însă în esenţa sa dialectică, ea se prevalează de obicei de principiul istorismului. În aparenţă invarianţi, statici, termenii triadelor eliadiste sînt în realitate dinamici, variabili, fie că este vorba de triada soţ-soţie-familie, de triada guvern-popor-stat sau de oricare altă triadă. Dialectica idealistă a lui Eliade culminează în postularea unui progres istoric nelimitat, a unei dezvoltări complexe a omenirii, efectuată în spirală [29]. Reflectînd însă adecvat numai desfăşurarea contradicţiilor externe neantagoniste, ea are, în comparaţie cu dialectica hegeliană şi mai ales cu dialectica materialistă, o sferă de aplicabilitate mai îngustă. Eludarea contradicţiilor interne şi negarea sau subestimarea antagonismelor sociale implică inevitabil o serie de deficienţe de viziune sau de conţinut.

[28] *Historia critică universală*, vol. I, p. 76.
[29] Cf. *Echilibru...*, p. 277.

Atitudinea contradictorie a lui Eliade față de revoluție, care constituie deficiența principală a dialecticii sale, nu poate fi redusă numai la neputința sa de a depăși reformismul teoriei regenerării. Trebuie luate în considerație și aversiunea sa față de iacobinism, potențată de ideologii Restaurației și de majoritatea socialiștilor utopici, precum și influența pe care a exercitat-o asupra sa Saint-Simon prin teoria despre epocile așa-zise „organice", care implica *ipso facto* o condamnare a „epocilor de criză", cu alte cuvinte a revoluțiilor. Eșecul tragic al complotului revoluționar condus în 1840 de Dimitrie Filipescu pare să-l fi întărit pe Eliade în convingerea de a milita pe mai departe pentru obținerea unor reforme de sus, pe care însă marea boierime nu era deloc dispusă să le acorde fără a fi silită la aceasta de o mișcare revoluționară. Abia spre sfîrșitul vieții a înțeles Eliade caracterul legic al revoluțiilor și rolul lor de forțe motrice acceleratoare ale istoriei, justificîndu-le în cadrul unei explicații tipic idealiste din ultima parte a *Echilibrului între antiteze*, intitulată *Spiritul și materia* : „Pentru că spiritul în mișcarea sa continuă neputînd a se aresta (opri. — *R.T.*), dacă forța materială îl arestă, cu cît îl comprimă mai îndelung, cu atît în explozia lui, ca să zicem așa, se răpede mai departe în viitor decît unde era să ajungă prin mersul său regular. De aceea revoluțiunile se avîntă prin mari bonduri (salturi. — *R.T.*), încît oamenii nu mai cunosc tărîmul social și politic pe care sunt avîntați" [30].

Prin multitudinea problemelor pe care le dezbate, și dintre care aici au fost expuse succint numai cîteva dintre cele mai importante, concepția filozofică a lui Eliade Rădulescu se apropie mult de un sistem filozofic propriu-zis. Cu totul excepțională la noi în condițiile epocii, ea reprezintă cel mai impresionant efort de cuprindere și de sistematizare în domeniul filozofiei realizat de un gînditor român la mijlocul secolului al XIX-lea și precedă nemijlocit primul sistem filozofic românesc, construit în deceniul al optulea, de pe poziții materialiste, de Vasile Conta.

La comemorarea centenarului morții lui Ion Eliade Rădulescu ne revine obligația morală de a da un răspuns clar și nuanțat la întrebarea : în ce constă moștenirea sa politică și filozofică? Pentru noi, ca marxiști, este evident că din această moștenire se exclud misticismul religios, negarea antagonismului dintre boieri și țărani, opoziția falsă dintre mișcarea de regenerație și revoluția socială, apologia boierimii de neam și teoria clăcii idilice. În Eliade trebuie să vedem pe unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai pleiadei glorioșilor luptători pentru eliberarea noastră națională și socială, pentru făurirea tradițiilor progresiste ale învățămîntului, literaturii, științei și culturii moderne a poporului român, pentru integrarea ei în circuitul culturii europene și universale. Dăm o înaltă apreciere mesajului umanist al operei sale, credinței sale nestrămutate în progresul omenirii, condamnării exploatării capitaliste și a războaielor de cucerire, visului unei „soțietăți a noroadelor pămîntului" [31], convingerii optimiste despre natura bună a omului, luptei nobile pentru

[30] *Echilibru...*, p. 303.
[31] Cf. scrisoarea deschisă din 1839 către P. Poenaru.

emanciparea femeii etc. etc. Dar moştenirea cea mai de preţ rămasă de la Eliade constă în preceptul de a nu lăsa contradicţiile neantagoniste (dualităţile naturale) să se dezvolte stihinic, ci de a le organiza necontenit în mod conştient, pentru ca să nu degenereze în conflicte (să nu se transforme, aşa cum spunea el, în dualităţi monstruoase).

Gînditorul profund şi patriotul ardent, care a dorit României „un drum de fericire şi de slavă naţională" [32], este — ca şi N. Bălcescu, C.A. Rosetti, M. Kogălniceanu, G. Bariţiu, S. Bărnuţiu şi alţi corifei iluştri ai paşoptismului — nu numai un precursor, ci şi un contemporan al nostru.

[32] Articolul *Abuz*, în „Curierul românesc", nr. 31 din 24 aprilie 1842.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O LUCRARE BINEVENITĂ DESPRE DEZVOLTAREA SATULUI ROMÂNESC CONTEMPORAN*

Fericită coincidenţă : o lucrare despre satul românesc socialist într-un moment cînd se împlinesc zece ani de la terminarea cooperativizării agriculturii. Prilej de reflecţii critice în perspectiva unui deceniu de experienţă în edificarea unei agriculturi noi, pe baze socialiste. Termen scurt, dar nu şi în raport cu ritmurile progresului contemporan şi mai ales în raport cu cele ale societăţii noastre. Am greşi însă dacă am considera lucrarea lui Savel Davicu ca importantă şi actuală doar prin această coincidenţă calendaristică, deoarece lucrarea sa are certe calităţi ştiinţifice, pe care aş dori să le subliniez pe scurt.

Mă refer, în primul rînd, la faptul că autorul îşi bazează caracterizările şi aprecierile pe un bogat material de date culese nu numai din izvoare statistice centralizate, ci şi dintr-o investigare sociologică concretă în zece comune din judeţul Iaşi. Sociologii ar putea eventual să-i obiecteze din acest punct de vedere faptul că eşantionul cercetării nu este reprezentativ pentru întreaga noastră agricultură socialistă sau, cel puţin, pentru zona Moldovei. Dar autorul nici nu pretinde că a scris o lucrare de *sociologie rurală*. Altul a fost ţelul său : acela de a ne oferi o imagine a stadiului de evoluţie şi a direcţiilor în care se dezvoltă satul socialist contemporan.

În al doilea rînd, apreciez *valoarea teoretică* a lucrării. Un bogat material de fapte este tratat în perspectiva unor criterii teoretice de judecată. Chiar dacă nu totdeauna a reuşit, autorul a căutat să evite pericolul empirismului, al unor descrieri factologice, s-a străduit să se ridice la nivelul gîndului teoretic, care ştie să discearnă, să compare, să selecteze, să descopere sensuri majore, să detaşeze concluzii, şi să scruteze perspective. Tocmai de aceea cititorul nu are decît rareori sentimentul că se află în faţa unei lucrări de interes local. Ceea ce predomină este impresia unei lucrări de interes general, foarte folositoare întregului nostru front ideologic.

În al treilea rînd, se cuvine să apreciem *atitudinea critică* faţă de materialul investigat. Autorul lucrării nu s-a lăsat furat de capcanele unui festivism apologetic, ale unei atitudini idilizante şi idealizante, ci a ştiut să desprindă şi aspectele negative ale materialului investigat, rămîneri în urmă, decalaje însemnate faţă de industrie şi faţă de oraş în ceea ce priveşte nivelul productivităţii muncii, contribuţia satului la dezvoltarea venitului naţional, amploarea şi adîncirea circulaţiei valorilor culturale, a integrării lor

* Savel Davicu, *Dinamica satului românesc contemporan*, Iaşi, Edit. „Junimea", 1972 326 p.

în viaţa colectivă şi individuală, transformarea lor în bunuri de civilizaţie, nivelul şi eficienţa mecanismelor democraţiei socialiste.

În primul capitol („Introducere în problematica şi metoda cercetării"), autorul schiţează principalele orientări ale politicii P.C.R. în ceea ce priveşte dezvoltarea social-economică şi culturală a satului socialist pentru a realiza „apropierea treptată a condiţiilor de viaţă de la sate de cele din mediul urban, diminuarea şi în perspectivă lichidarea deosebirilor esenţiale dintre oraş şi sat"; se aduc de asemenea unele lămuriri metodologice, inclusiv descrierea amplă, concludentă (sub raport geografic, economic, demografic şi istoric) a comunelor investigate, se fac precizări importante în ceea ce priveşte problematica urmărită: comportamentul faţă de inovaţia tehnică şi informaţia agricolă, participarea activă la realizarea democraţiei cooperatiste, la viaţa politică şi la activitatea cultural-educativă etc.

Urmează în mod firesc un capitol consacrat „Implicaţiilor industrializării socialiste asupra dezvoltării satului românesc contemporan", industrializarea reprezentînd în epoca modernă condiţia fundamentală a oricărui progres, premisa necesară a transformării radicale a structurilor agrare. Cu atît mai mult în condiţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnice contemporane, cu atît mai mult atunci cînd revoluţia ştiinţifică tehnică se înfăptuieşte în condiţiile transformării socialiste a agriculturii, parte componentă a revoluţiei şi construcţiei socialiste. „Implicaţiile" sînt analizate într-un cadru istoric larg, insistîndu-se asupra unor probleme controversate în evoluţia relaţiilor agrare ale satului românesc.

Un merit al acestei lucrări constă, după opinia mea, şi în faptul că autorul este mereu preocupat de a nu trata satul ca o entitate separată, autonomă, în sine, ci ca un interlocutor original, specific, dar într-un permanent dialog cu oraşul. Chiar în condiţiile capitalismului şi al unor flagrante inegalităţi sociale, cînd înseşi contradicţiile sat-oraş păreau de nerezolvat, a existat un circuit valoric între cele două moduri de existenţă şi de organizare a vieţii umane. Cu atît mai mult există un atare circuit, mai exact un proces de apropiere, de *omogenizare socială* în condiţiile socialismului, cînd atît oraşul, cît şi satul sînt reorganizate pe baze noi. Iată de ce una dintre problemele centrale ale lucrării se referă tocmai la *Oraşul şi satul ca structuri social-economice de tip socialist*. Autorul a fost preocupat de o *definire sociologică a urbanului şi ruralului*, ţinînd seama de mai multe criterii: *densitatea mediului tehnic* în raport cu mediul natural, *criteriul funcţionalităţii*, gradul de *mobilitate profesională*, dinamica structurilor sociale. Găsim în lucrare şi o analiză a factorilor care acţionează în direcţia lichidării opoziţiei oraş-sat, a conflictelor antagonice, de clasă între cele două tipuri de aşezări umane, a elementelor care contribuie la transformarea formelor vechi ale ruralului, în primul rînd însăşi cooperativizarea agriculturii, generînd noi forme de organizare economică şi socială a producţiei agricole, de modernizare a forţelor de producţie în agricultură şi de perfecţionare continuă a relaţiilor de producţie la sate, apoi procesul de proliferare în rural a unor elemente de tip urban; modificări în caracterul muncii, în ritmurile şi condiţiile de muncă, progresul tehnic şi reducerea dependenţei faţă de mediul natural, diversificarea profesiunilor şi a populaţiei ocupate în agricultură ca un corolar al diviziunii muncii şi al procesului de specializare pe ramuri, eliminarea treptată a muncilor manuale grele şi monotone, o solicitare mai intensă a inteligenţei şi a facultăţilor intelectuale, creatoare, îmbunătăţirea şi modernizarea căilor de comunicaţie şi de transport în masă. Sînt toate acestea şi multe altele realităţi, experienţe de viaţă deja dobîndite, dar în bună măsură rămîn încă deziderate, obiective de atins, potenţialităţi nevalorificate, de exemplu în ceea ce priveşte crearea şi diversificarea îndeletnicirilor productive pentru o mai intensivă şi economică folosire a forţelor de muncă, pentru creşterea gradului de complexitate, pentru „transformarea producţiei agricole într-o producţie de tip industrial".

Ultimele două capitole tratează despre „Noul statut de clasă al ţărănimii şi modificări în modul de viaţă rural". Regret însă

că un paragraf atît de promițător, intitulat „Tradiție și inovație în satul românesc contemporan", nu-și atinge întru totul menirea. Elementele de modernizare, modificările de comportament ce survin în mediul rural ca rezultat al progresului tehnic-economic (în ciuda „crizei de adaptare" a țăranului la fluxul modernizării tehnice despre care vorbesc unii autori) și al *mobilității* și *receptivității* țăranului față de elementele și metodele tehnice avansate, față de procesul de modernizare, deci tot ceea ce ține de factorul inovație, sînt bine surprinse atît în izbînzile lor certe, cît și în stagnările și neîmplinirile lor. Factorul tradiție este însă privit aproape exclusiv ca o antiteză a inovației sub forma stărilor de înapoiere, a fenomenelor regresive existente în agricultura noastră din trecut. Dar tradiția, chiar și în mediul rural, care părea mai conservator, mai lent în rataşările sale la mișcările progresive și mai puțin angrenat de furtunile unui timp istoric trepidant, înseamnă și un ansamblu de valori pozitive, asupra cărora nu e cazul să insistăm aici*.

Disponibilitatea țăranului pentru actul de cultură este incontestabilă; politica culturată a partidului și a statului este just orientată. Din păcate, atît potențialul obiectiv, cît și cel subiectiv al dezvoltării spirituale a țăranului sînt departe de a fi pe deplin valorificate în *activitatea culturală de masă*, care este încă subminată, mai ales la sate, de formalism, de aplicarea unor criterii inadecvate, de neînțelegerea specificului instructiv-educativ al acestui gen de activitate. Există aici un domeniu de experiență pozitivă și negativă extrem de interesant și de complex, care s-ar fi cuvenit a fi analizat mai profund, mai dinăuntru. Ceea ce se spune în legătură cu influența exercitată de mass-media, cu atitudinea țăranilor față de diverse emisiuni, cu difuzarea cărții la sate etc. e bine, dar insuficient. Investigații întreprinse de cercetători ai Institutului de filozofie au arătat cît de mult avem de făcut pentru ca activitatea culturală de masă în genere și cu deosebire cea desfășurată în lumea satelor să meargă ferm pe un făgaș de eficiență și de formativitate umană și să fie la înălțimea exigențelor contemporane, a momentului istoric pe care-l trăim și a strălucitelor perspective pe care ni le-a deschis partidul.

Deși cu unele minusuri, această lucrare reprezintă o substanțială contribuție la cercetarea problemelor ridicate de satul românesc contemporan.

Al. Tănase

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

* Vezi articolul meu *Civilizația sătească*, în „Revista de filozofie", 1972, nr. 3.

La publication "Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001 telex 011621, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 481 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei; vol. V, 1971.

*** **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

*** **Contribuţii la sociologia culturii de masă**, vol. II; sub red. H. CULEA, **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

*** **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

*** **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul şi idealul moral. Contribuţii la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, Partea a doua, **Filozofia naturii**, trad. de Constantin Floru, 1971, 582 p., 27 lei.

I. PEATNIŢCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

*** **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub red. Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiţie şi inovaţie în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, II. **Destinul omenirii**, vol. V, ediţie îngrijită cu studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă, 1971, 764 p., 34 lei.

*** **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, **Funcţia de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPĂNOIU, **Relaţiile umane în grupele de muncă industriale. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, **Empatia (cercetări experimentale)**, 1971, 182 p., 7,25 lei.

GH. NEACŞU, **Transpunere şi expresivitate scenică**, 1971, 182 p., 7,50 lei.

REV. FILOZ., 19, 9, P. 1063—1182, BUCUREŞTI, 1972

I.P.I. — c. 1795 | 43 503 | Lei 20. —

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7991

TOMUL 19, 1972

DIN SUMAR:

POLITICĂ, PROGNOZĂ ȘI ECOLOGIE — Sergiu Tamaș

LUPTA DINTRE NOU ȘI VECHI ÎN ETAPA ACTUALĂ DE DEZVOLTARE A SOCIETĂȚII NOASTRE SOCIALISTE — Simion Puni

OBIECTUL ȘI MISIUNEA ACTUALĂ A PRAXIOLOGIEI — Ion Tudosescu

ASPECTE DIN PROBLEMATICA AXIOLOGICĂ (II) — C. I. Gulian

MORALA ȘI PROGRESUL (II) — Niculae Bellu

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 !!!! 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Str. Gutenberg 3 bis, Sectorul VI.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001 — telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București
Telefon 12.17.90
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

17991

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 10 1972

SUMAR

ULU. 2014

ÎNTREAGA NOASTRĂ RESPONSABILITATE ȘI ÎNTREGUL NOSTRU EFORT SPRE ÎNFĂPTUIREA HOTĂRÎRILOR CONFERINȚEI NAȚIONALE A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

STUDII ȘI ARTICOLE

Pag.

- SERGIU TAMAȘ, Politică, prognoză și ecologie 1187
- SIMION PUNI, Lupta dintre nou și vechi în etapa actuală de dezvoltare a societății noastre socialiste 1199
- ION TUDOSESCU, Obiectul și misiunea actuală a praxiologiei 1209
- C. I. GULIAN, Aspecte din problematica axiologică (II) 1215
- NICULAE BELLU, Morala și progresul (II) 1227

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- C. CUCIUC, Forme de guvernămînt și regim politic în „Țiganiada" (Note referitoare la ideile politice ale lui I. Budai-Deleanu) 1247
- PETRU LUCACIU, Libera cugetare și ateismul în spiritualitatea românească (IV) 1257

OPINII DESPRE CĂRȚI

- FLORICA NEAGOE, Profesorul de ieri, profesorul de azi 1261

CRONICA IDEILOR

- VASILE TONOIU, Pertinență și abuz în solicitarea unei discipline 1267

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Rev. filoz., **19**, *10*, p. 1183–1280, București, 1972

17609

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 № 10 1972

СОДЕРЖАНИЕ

ВСЮ НАШУ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ И ВСЕ НАШЕ УСИЛИЕ К ВЫПОЛНЕНИЮ РЕШЕНИЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ РУМЫНСКОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

стр.

● СЕРДЖИУ ТАМАШ, Политика, прогноз и экология 1187
● СИМИОН ПУНИ, Борьба между новым и старым на современном этапе развития нашего социалистического общества 1199
● ИОН ТУДОСЕСКУ, Предмет и современное предназначение праксиологии 1209
● К. И. ГУЛИАН, Аспекты аксиологической проблематики (II) 1215
● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Мораль и прогресс (II) 1227

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● К. КУЧУК, Форма правления и политический режим в «Циганиаде» (Заметки относительно политических идей Иона Будай-Деляну) . . . 1247
● ПЕТРУ ЛУКАЧУ, Свободомыслие и атеизм в духовном облике румынского народа (IV) 1257

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ФЛОРИКА НЕАГОЕ, Вчерашний преподаватель, сегодняшний преподаватель 1261

ОБЗОР МНЕНИЙ

● ВАСИЛЕ ТОНОЮ, Правоправность и злоупотребления в научной дисциплины 1267

Rev. filo., 19, 10, p. 1183—1280, Bucuresti, 1972

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 N° 10 1972

SOMMAIRE

TOUTE NOTRE RESPONSABILITÉ ET TOUS NOS EFFORTS AFIN DE RÉALISER LES DÉCISIONS DE LA CONFÉRENCE NATIONALE DU PARTI COMMUNISTE ROUMAIN

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

●SERGIU TAMAŞ, Politique, prognose et écologie 1187
●SIMION PUNI, La lutte entre le nouveau et l'ancien à l'étape actuelle de développement de notre société socialiste 1199
●ION TUDOSESCU, L'objet et la mission actuelle de la praxiologie 1209
●C.I. GULIAN, Aspects de la problématique axiologique (II) 1215
●NICULAE BELLU, La morale et le progrès (II) 1227

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

●C. CUCIUC, Formes de gouvernement et régime politique dans la « Ţiganiada » (Notes sur les idées politiques de I. Budai-Deleanu) 1247
●PETRE LUCACIU, La libre pensée et l'athéisme dans la spiritualité roumaine (IV) 1257

OPINIONS SUR LES LIVRES

FLORICA NEAGOE, Le professeur d'hier, le professeur d'aujourd'hui 1261

CHRONIQUE DES IDÉES

●VASILE TONOIU, Pertinence et abus dans la sollicitation d'une discipline 1267

Rev. filoz., 19, 10, p.1183–1280, Bucuresti, 1972

STUDII ŞI ARTICOLE

POLITICĂ, PROGNOZĂ ŞI ECOLOGIE*)

DE

SERGIU TAMAŞ

Poporul nostru parcurge o etapă hotărîtoare pentru viitorul său, fiind angajat în înfăptuirea unui program amplu de creştere economică şi socială, *programul societăţii socialiste multilateral dezvoltate.* Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român din iulie 1972 a declanşat o intensă activitate de explorare ştiinţifică a posibilităţilor de realizare a acestui obiectiv strategic într-o perioadă relativ scurtă. În acest context se urmăreşte protecţia mediului în condiţiile unui ritm înalt de dezvoltare a industriei şi de introducere în viaţa societăţii a elementelor civilizaţiei moderne. Se consideră o datorie de onoare a întregului nostru popor păstrarea frumuseţilor patriei pentru a transmite generaţiilor viitoare toate darurile oferite de natură României. Această orientare exprimă convingerea că nu există un conflict inevitabil între dezvoltare şi dinamica ecologică a unei ţări sau a întregii planete. În acord cu această orientare, conducerea ştiinţifică a societăţii socialiste implică studierea problemelor complexe pe care le ridică creşterea economică şi socială pentru ansamblul relaţiilor ecologice şi în particular pentru ecologia umană. Strategiile de conducere elaborate pentru atingerea anumitor obiective politice şi sociale vor trebui să ţină seama într-o foarte mare măsură de consecinţele pe termen lung ale modificărilor ce se produc în ştiinţă, tehnică şi tehnologie. Rezultatul cercetărilor va afecta direct pregătirea şi elaborarea deciziilor social-politice şi economice. Şi deoarece viitorul viitorului nostru va depinde de alegerile pe care le facem şi de deciziile pe care le luăm în prezent, în rîndul criteriilor care intervin în procesul opţiunii un loc din ce în ce mai important va trebui să revină grijii pentru „balanţa ecologică" şi pentru realizarea „calităţii vieţii" în acord

*) Textul amplificat al comunicării „Unele consideraţii asupra raporturilor dintre dezvoltarea social-economică şi ecologie", prezentat la cea de a III-a conferinţă mondială de cercetare a viitorului (septembrie 1972) în cadrul grupei de lucru „Politica ecologică pe termen lung".

Rev. filoz., **19**, *10*, p. 1187–1197, Bucureşti, 1972

cu principiile noastre fundamentale privind realizarea unei societăţi profund umane pe teritoriul patriei noastre.

★

Strategiile contemporane de creştere economică şi socială trebuie să ia în considerare cel puţin trei elemente : 1) datorită tehnologiilor moderne, societatea a căpătat posibilitatea să intervină masiv şi profund în întregul sistem al relaţiilor om-natură. Modificările produse în mediul ambiant, prin mînuirea tehnicii contemporane sînt evasitotale, cuprinzînd aerul, apa, solul, biosfera ; 2) creşterea puterii de intervenţie în desfăşurarea proceselor ecologice, poate genera ample dezechilibre ; 3) s-a modificat modalitatea de creştere economică şi socială în sensul trecerii de la tipul extensiv de creştere, întemeiat pe sporirea masei de maşini şi forţei de muncă, la tipul intensiv de creştere bazat pe rolul hotărîtor al ştiinţei în toate domeniile de activitate. În legătură cu aceasta ar trebui înlăturată opinia simplistă conform căreia orice descoperire sau invenţie se materializează şi se difuzează în mod inevitabil. Ştiinţa devine o problemă publică, imediat ce este aplicată într-o formă sau alta, prin intermediul tehnicilor şi a tehnologiilor. Ca atare societatea şi cu atît mai mult societatea socialistă trebuie să controleze evoluţia tehnologică în perspectiva consecinţelor îndepărtate. Desigur că aceasta presupune o alegere şi implicit stabilirea de interdicţii, de constrîngeri. O asemenea supraveghere din partea societăţii nu va fi un control al descoperirilor (ceea ce în mare măsură nici nu e posibil), ci al difuzării invenţiilor şi al exploatării tehnice a unor noi cunoştinţe ştiinţifice. În acest scop, politica în acest domeniu trebuie să cuprindă ca elemente obligatorii : prospectarea posibilităţilor contradictorii oferite de evoluţia ştiinţei, tehnicii şi tehnologiilor ; corelarea perspectivelor de evoluţie ştiinţifică-tehnică cu valorile şi sistemele de valori politice, sociale, etice şi estetice promovate de societate ; alegerea unor variante utile de evoluţie ştiinţifică-tehnică şi tehnologică şi blocarea acelor alternative care ar putea pune în pericol buna desfăşurare a activităţii umane.

Înainte de a cerceta căile şi mijloacele adecvate acestor deziderate vom examina dimensiunile problemelor pe care trebuie să le abordeze factorii de decizie social-politică şi economică. Prin intermediul muncii, de peste 5 milioane de ani oamenii transformă „elementele" oferite de natură în produse sociale : obiecte de consum, îmbrăcăminte, locuinţe, mijloace de transport etc. Transformarea naturii prin muncă (respectiv prin tehnică) are un caracter ambivalent : satisfacerea nevoilor umane, este însoţită de modificarea raporturilor complexe dintre oameni şi mediu. În trecut tehnica înapoiată, insuficienţa cunoştinţelor ştiinţifice, structura agrară a societăţilor au limitat efectele negative ale acţiunii umane la spaţii restrînse şi doar asupra unor specii vegetale şi animale. De asemeni, propria condiţie umană se ameliora. Revoluţia industrială, evoluţia tehnică necontrolată, goana după rentabilitate, exploatarea capitalistă a resurselor naturale şi umane au făcut însă ca degradarea mediului să devină profundă în anumite zone ale planetei şi să fie afectată condiţia de existenţă a unor mari colectivităţi umane.

Poluarea constituie probabil expresia cea mai pregnantă a unei anumite istorii negative a „cuceririi naturii". Poluarea are loc de cîte ori se produce o acumulare de substanţe sau materiale acolo unde nu sînt de dorit. În a

doua jumătate a secolului XX poluarea aerului şi a apei s-a extins cu o mare rapiditate iar agenţii de poluare s-au diversificat : aglomerările de reziduuri solide, infectarea legumelor şi fructelor cu pesticide, poluarea cu plastice, radiaţiile, zgomotele. Efecte importante negative decurg din activităţile cu caracter militar : eliminarea de substanţe toxice în atmosferă, utilizarea gazelor de luptă, a substanţelor defoliante, produse radioactive, capsule spaţiale etc.

Dimensiunile poluării pot fi apreciate într-un mod cu totul relativ după unele calcule făcute pentru Statele Unite. În fiecare an în S.U.A. se aruncă 360 milioane de tone de deşeuri domestice, un miliard şi jumătate de tone de deşeuri solide ce rezultă din activitatea minelor şi uzinelor, 142 milioane de tone poluanţi ai aerului, 200 miliarde de litri de apă poluată. S-a calculat că în S.U.A., în 1920, deşeurile solide urbane reprezentau $^1/_2$ kg pe cap de locuitor, iar în 1970 se ridicau la 2,2 kg, estimîndu-se că ele vor ajunge în 1980 la 3,6 kg. Există o poluare determinată de factori naturali pe care o rezolvă natura şi o poluare generată de activităţile umane, care poate fi anihilată numai parţial pe cale naturală prin descompuneri oxidative, sau uneori deloc (în cazul plasticului).

Activităţile umane se răsfrîng şi asupra delicatei balanţe a atmosferei care este supusă astăzi unor influenţe contradictorii. Arderea cărbunelui, petrolului sau a gazului natural pentru nevoi industriale sau de altă natură este urmată de degajarea în atmosferă a unor cantităţi uriaşe de bioxid de sulf. În contact cu apa, aceasta se transformă în acid sulfuric şi sulfaţi, care exercită o acţiune agresivă asupra oamenilor, obiectelor şi a mediului ambiant. Recent s-a demonstrat nocivitatea plumbului provenit din gazele de eşapament ale autovehiculelor.

Se constată totodată, că temperatura atmosferei se modifică ca urmare a creşterii conţinutului de carbon al atmosferei, datorită arderilor, a micşorării transparenţei atmosferice, a acumulării de particule de praf, a modificării proprietăţilor termice ale atmosferei determinată de arderea combustibililor pentru avioane cu reacţie etc. Se pare că transformarea suprafeţelor rurale în urbane aduce un plus de nori.

De altfel, despre oraşe se spune că sînt un munte de căldură. În oraşe temperaturile sînt mai ridicate vara cu 0,5—0,8°C, iar iarna cu 1—1,5°C. Căldura formează un munte termic, care influenţează microclimatul şi prin urmare clima unei întregi regiuni. Intervenţia omului în desfăşurarea proceselor climatice îmbracă şi forme militare, care ascund pericole greu de evaluat în momentul de faţă. Folosirea „armei meteorologice" de către armata americană în războiul din Indochina constituie un exemplu recent de utilizare a implicaţiilor ambivalente ale ştiinţei în scopul dereglării echilibrului ecologic. După cum se ştie, ştiinţa a făcut anumite progrese în provocarea ploilor artificiale. Aceste posibilităţi de modificare a stării atmosferice au fost folosite drept arme de ducere a războiului provocîndu-se ploi torenţiale în anumite zone, în scopul perturbării operaţiilor de luptă ale patrioţilor vietnamezi.

Senatorul american Claiborne Pell aprecia că, „amestecul militarilor în alterarea climei poate duce la o nouă escaladare a cursei înarmărilor. Folosirea ca armă de luptă a posibilităţilor de a provoca ploi torenţiale poate duce la punerea la punct a unor tehnologii antiecologice extrem de

periculoase. De aceea trebuie să trecem imediat la interzicerea folosirii alterării vremii, climatului, şi stării geofizice în scopuri militare...''[1]

Modificări importante ale relaţiilor dintre om şi mediul ambiant au loc şi ca urmare a amenajărilor tehnice, construcţiilor hidrotehnice, formării lacurilor de acumulare etc. Construirea barajului de la Assuan a modificat în mare măsură datele ecologice din valea Nilului şi clima din Marea Mediterană. În numeroase cazuri, asemenea schimbări au loc şi la scară mică, dar cu efecte mari şi multiple prin procesele tehnologice folosite în producţia cotidiană. Apa caldă provenită din sisteme de condensare ale industriei producătoare de energie electrică dacă este deversată în rîuri sau lacuri, determină schimbări ecologice bruşte, accelerînd procesele biologice şi chimice, ceea ce între altele deranjează ciclurile de reproducere ale peştilor.

Activitatea industrială intensă, amplificarea transporturilor au contribuit la impurificarea apelor. Celebrul oceanograf Cousteau apreciază că 40% din suprafaţa mărilor este poluată. După cum s-a calculat trei pînă la 10 milioane de tone de petrol se scurg anual în mare. Fiecare tonă poate infecta 12 km^2. Poluarea oceanelor are loc într-un ritm rapid, care, după părerea unor experţi, dacă nu se vor lua măsuri de protecţie, va atinge un prag critic în 1979. Aceste aprecieri lasă adesea impresia că unii oameni de ştiinţă au căzut pradă unor stări de panică. Desigur, că nu toate situaţiile justifică pesimismul. Dar, nu se pot trece uşor cu vederea anumite evoluţii în ştiinţa şi tehnica contemporană care periclitează echilibrul ecologic al planetei. Astfel, sînt încă vii în memoria noastră efectele dezastruoase provocate de deversarea unor mari cantităţi de păcură din petrolierul „Torrey Canyon'' care avînd un deplasament de 80 000 tone a provocat pagube apreciate la aproximativ 25 miliarde franci vechi. Societăţile de asigurare au putut despăgubi Franţa şi Anglia numai în măsură de 50 %. Japonia construieşte însă acum tancuri petrolifere de 450 000 tone ! În cazul unui naufragiu, pagubele nu vor putea fi acoperite de nici o companie de asigurări, iar urmările pentru natură, oraşele şi staţiunile de odihnă de pe litoral vor fi incalculabile. În prezent, tancuri de 250 000 tone intră în noul port Fos. Dacă una din aceste nave s-ar scufunda în acest loc, Mediterana ar fi contaminată timp de 15 ani.

Poluarea se răsfrînge negativ asupra condiţiei umane. Ea acţionează asupra sănătăţii oamenilor, adeseori pe nesimţite. În S.U.A. se constată în ultimii ani o creştere a numărului de cazuri de enfizem şi de bronşită cronică. Statistica arată că în 1966 au fost cu 18 000 mai multe cazuri mortale datorită acestor boli decît în 1956, drept urmare a creşterii conţinutului de sulf, oxid de carbon şi oxidanţi fotochimici în atmosferă.

Poluarea are şi efecte economice : —defavorizează recoltele, pescuitul, activităţile comerciale. Ea produce efecte negative şi din punct de vedere estetic prin degradarea mediului uman şi natural.

Probleme ecologice complexe sînt provocate şi de dezvoltarea rapidă a urbanismului pe care însă nu avem posibilitatea să le analizăm detaliat în acest context.

Firesţe, unele zone sînt încă nealterate de civilizaţia industrială, iar altele abia au intrat în circuitul economic ştiinţific şi tehnic contemporan.

---

[1] Scînteia nr. 9226 din 1 august 1972.

Problemele complexe pe care le creează progresul tehnic şi ştiinţific contemporan depăşesc însă prin dimensiunile lor limitele locale afectînd întreaga planetă. Au fost create de asemenea sisteme globale cu ample implicaţii pentru populaţii care trăiesc în sisteme social-politice diferite şi în condiţii tehnice şi economice de dezvoltare inegale. Tehnica spaţială a produs sistemul mondial de sateliţi care supraveghează permanent aproape toate teritoriile. În curînd vor fi puse la punct sisteme globale de comunicaţii prin sateliţi care vor face practic ca fiecare cetăţean să fie prezent la evenimentele care se petrec în orice colţ al lumii. Se pun la punct proiecte pentru sisteme globale de control şi previziune meteorologică. Sistemul mondial de sateliţi meteorologici, înzestraţi cu o aparatură electronică radical perfecţionată în raport cu instalaţiile standard vor face posibil ca în jurul anului 1975 tot globul pămîntesc să fie supus unei observări meteo continue, la un preţ rezonabil. Pentru a face faţă acestor multiple modificări este necesar să se analizeze raporturile complexe ce se stabilesc între programele de dezvoltare tehnică, economică şi socială din diverse ţări, sistemele globale şi menţinerea păcii prin colaborare multilaterală internaţională în spiritul respectării independenţei naţionale, al integrităţii teritoriale şi al respectării reciproce a intereselor.

Kenneth E. Boulding a comparat globul terestru cu o navă cosmică autarhică [2], ceea ce presupune o grijă deosebită pentru resursele ei şi echilibrul ei ecologic. Dar pentru a realiza acest ţel promovarea noului în ştiinţă şi tehnică nu se mai poate face astăzi, spontan, fără a lua în consideraţie implicaţiile contradictorii, ambivalente asupra forţelor de producţie, relaţiilor umane sau asupra mediului ambiant.

Istoria civilizaţiei ne oferă situaţii care atestă că uneori deşi s-au cunoscut implicaţiile nocive ale unor cercetări ştiinţifice ele au fost încurajate, devenind obiectul unor programe speciale datorită unor împrejurări social-politice concrete. Probabil că descoperirea fiziunii nucleare constituie unul din cele mai frapante cazuri. Primejdia pe care o prezenta pentru omenire fascismul, posibilitatea ca Germania nazistă să devină posesoarea armei atomice au avut un rol important în declanşarea programului „Manhattan" şi antrenarea savanţilor progresişti în fabricarea de bombe atomice.

Studiul fenomenelor ambivalente ale progresului tehnic şi ştiinţific nu se referă numai la pericolul războiului atomic, al războiului ca atare în viaţa societăţii. În condiţiile în care se urmăresc scopuri paşnice anumite descoperiri pot avea efecte negative posibile, imediate sau îndepărtate etc. De pildă, noile mijloace chimice cum ar fi pesticidele au permis obţinerea unor mari victorii în lupta pentru crearea mijloacelor de hrană şi protejarea sănătăţii prin distrugerea insectelor şi rozătoarelor. Utilizarea D.D.T.-ului a produs însă pe termen lung efecte nocive neaşteptate, ucigînd moluşte, peşti, păsări. Insecticidele de tipul hidrocarburilor clorurate (ca D.D.T.) au efecte cumulative asupra organismelor animalelor şi plantelor.

Ştiinţele vieţii au adus şi ele importante contribuţii la sporirea producţiei vegetale şi animale, la ameliorarea stării de sănătate a oamenilor. Progresele spectaculoase ale geneticii vor permite în viitor dirijarea sexului copiilor după dorinţă, corectarea unor defecte genetice, producerea de modificări biologice după preferinţă. Deschizînd calea „modelării" corpului omenesc (arhitectura genetică), biologia viitorului va ridica numeroase

[2] Vezi Kenneth E. Boulding, *The Economics of the Coming Spaceship Earth*, 1966.

probleme politice şi etice. Se va ajunge oare la o „croitorie genetică", cum scrie A. Toffler, în *Şocul Viitorului*? În acest sens, prezintă interes studiile prospective făcute în legătură cu viitoarele descoperiri ştiinţifice şi implicaţiile lor posibile în viaţa socială.

In condiţiile societăţii socialiste acest mod de abordare a evoluţiei tehnico-ştiinţifice este cu atît mai necesar cu cît progresul se realizează ca un proces conştient şi planificat. Rolul principal al acestui gen de prospectare constă în prevenirea factorilor de decizie asupra riscului în legătură cu noutăţile în ştiinţă, tehnică şi tehnologie. În acest scop sînt necesare cunoştinţe temeinice despre mecanismul dezvoltării ştiinţei pentru a putea prevedea din timp modificările posibile, consecinţele finanţării diferitelor programe de cercetare ştiinţifică. Rezultatele obţinute servesc la elaborarea politicii ştiinţei ca parte componentă a liniei politice generale.

★

Se ştie că problema relaţiilor dintre dezvoltare şi ecologie suscită discuţii ample pe plan mondial. Astfel, sînt cunoscute cercetările lui Jay W. Forrester consacrate dinamicii industriale (*Industrial Dynamics*, Cambridge M.I.T. Press 1961) sau dinamicii mondiale (*World Dynamics*, Cambridge M.I.T. Press 1971) care cuprind „modele" privitoare la perspectivele civilizaţiei umane. Fără îndoială aceste lucrări sînt importante pentru simularea proceselor de evoluţie economică şi socială pe computer. Jay W. Forrester ajunge însă la soluţii descurajante care sugerează necesitatea blocării dezvoltării economice şi sociale, sub anumite aspecte. De altfel, este semnificativ că vestitul „Club de la Roma" care de altfel a colaborat cu J.W. Forrester, a publicat rezultatele cercetărilor efectuate într-o carte intitulată „Limitele creşterii". Într-o perioadă cînd se impun măsuri pentru lichidarea discrepanţelor sociale ale lumii contemporane, construcţiile teoretice privind „limitele creşterii" deşi aduc în discuţia publică problemele de mare interes ecologic nu oferă soluţii constructive, îndeosebi pentru ţările în curs de dezvoltare. După părerea noastră concluziile pesimiste decurg din metodologia adoptată, mai exact, datorită izolării problemelor ecologice de contextul lor social-politic.

De fapt, urmările nocive ale revoluţiei industriale, creşterea necontrolată a oraşelor, jefuirea resurselor naturale, degradarea profundă a mediului în anumite zone ale planetei sînt consecinţe ale proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie şi a concurenţei. „Cucerirea naturii" înseamnă în aceste condiţii social-politice stăpînirea represivă a naturii cu toate consecinţele sale nefaste, nocive pentru echilibrul naturii, calitatea mediului ambiant, sănătatea oamenilor etc. Depăşirea momentelor critice provocate de procesul industrializării în condiţiile concurenţei, al exploatării brutale a mediului natural poate avea loc, nu printr-o renunţare la avantajele progresului tehnologic, ci printr-o soluţionare socială, de clasă, politică, care să deschidă drumul unei organizări raţionale, planificate, a întregii societăţi în acord cu nevoi umane şi nu cu interese particulare.

În cadrul societăţii socialiste, în ciuda problemelor generate de coexistenţa cu statele avînd o altă natură social-politică, s-au creat

premisele care conturează posibilitatea unei soluţionări principial noi a raporturilor dintre dezvoltare şi ecologie.

Făurirea unităţii politice, economice, sociale şi ideologice a societăţii în socialism deschide calea pentru înlocuirea atitudinilor „particulariste" generate de proprietatea privată şi goana după profit cu o viziune întemeiată pe interesele comune ale întregii comunităţi naţionale. În aceste condiţii, se poate forma o atitudine prospectivă care va implica obligatoriu o viziune ecologică, o interpretare dialectică a interacţiunilor posibile între diferitele acţiuni umane, procese naturale şi modificări ale mediului artificial, şi o etică corespunzătoare ocrotirii naturii şi omului.

Desigur transformarea socialistă a societăţii nu aduce după sine în mod automat soluţionarea multiplelor manifestări ale ambivalenţelor progresului ştiinţific, tehnic şi tehnologic.

În primul rînd, epoca contemporană cunoaşte ororile războiului total, nuclear, bacteriologic, chimic, meteorologic, şi aşa mai departe. Atîta timp cît nu se înlătură războiul, nici un proiect ecologic nu este pe deplin sigur. Ca atare, asigurarea păcii, înlăturarea războiului din viaţa popoarelor ar pune capăt unei surse principale de consecinţe ambivalente ale progresului ştiinţific şi tehnic. Totodată s-ar elibera resurse colosale materiale şi umane pentru scopuri paşnice. Balanţa cheltuielilor mondiale pentru armament arată că în momentul de faţă în lume se folosesc anual 200 de miliarde de dolari pentru necesităţi militare.

De asemenea, în această perioadă, cînd statele socialiste coexistă cu cele capitaliste, cînd se dezvoltă relaţii comerciale între sisteme sociale diferite, în mod inevitabil apar anumite dificultăţi : a) echipamentul tehnic achiziţionat din ţările capitaliste dezvoltate pun probleme complexe de protecţie a mediului ; b) întrucît produsele industriei socialiste trebuie să se confrunte cu produsele industriei capitaliste pe piaţa internaţională la preţuri competitive apar noi obstacole în calea aplicării măsurilor de protecţie ecologică.

Datorită acestor condiţii specifice, în care se dezvoltă socialismul au apărut efecte ecologice nedorite în anumite proporţii şi pe terenul noii societăţi.

Analiza acestor realităţi ne arată că orice dezbatere asupra unei politici ecologice implică o opţiune de principiu privind fundamentele societăţii şi perspectivele ei. În legătură cu această orientare se impun cîteva idei directoare ;

1. O politică ecologică pe termen lung se poate elabora numai ca *o parte* a politicii generale promovate într-un stat.

În consecinţă, în concordanţă cu exigenţele societăţii socialiste programul dezvoltării României în următoarele decenii prevede crearea de condiţii de viaţă satisfăcătoare într-un mediu înconjurător a cărui calitate să permită oamenilor muncii să trăiască cu demnitate şi în bunăstare.

2. Politica ecologică pe termen lung trebuie să întărească potenţialul unei naţiuni şi nicidecum să-l slăbească. Creşterea economică şi socială complexă prevăzută de programul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate urmăreşte asigurarea unui mediu înconjurător propice existenţei şi muncii omului, pentru ameliorarea vieţii.

3. Conform principiilor dreptului internaţional şi ale Cartei Naţiunilor Unite statele au dreptul suveran de a exploata propriile lor resurse, de

a elabora o politică a mediului, de a rezolva problemele demografice și alte aspecte ecologice. În orice caz, va trebui să se țină seama de scara valorilor care predomină în fiecare țară.

Elaborarea și aplicarea politicii ecologice implică, prin urmare, afirmarea și promovarea consecventă în viața internațională de către toți și față de toți a principiilor egalității în drepturi, respectului independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne ale altor state, avantajului reciproc, nerecurgerii la forță și amenințarea cu forță.

4. Dezvoltarea cooperării internaționale într-un climat de sinceritate și ajutor reciproc care să permită ca descoperirile științifice și licențele realizate în acest domeniu să fie puse la dispoziția lumii întregi. Protecția mediului nu trebuie să devină o afacere, un prilej de speculații.

Prognoza este chemată — în acest context — să contribuie la explorarea cîmpului de posibilități de evoluție viitoare a științei și tehnicii.

Pentru a pune de acord dezvoltarea socială cu interesele umanității, prospectarea contradicțiilor progresului științific, tehnic și tehnologic trebuie să dezvăluie căi noi și mijloace noi de folosire a forțelor naturii.

Dezvăluirea de către știință a noi proprietăți și legi ale naturii vor mări considerabil capacitatea societății de a orienta tehnica și tehnologia. În nici un caz nu se poate pune problema reîntoarcerii la primitivism, a renunțării la știință, tehnică și inventivitate umană. Ceea ce se impune este o reorientare a acestui progres după noi valori. În locul unei tehnici care subminează mediul și omul trebuie să promovăm o tehnică „nedăunătoare", care să ocrotească omul și mediul înconjurător. Desigur că aceasta necesită fonduri importante. Fără îndoială că în țările capitaliste, obstacolul principal în calea realizării unei politici antipoluante este lipsa de interes a capitaliștilor de a renunța la tehnica actuală și de a face investiții, desigur mari, pentru o reînnoire tehnologică.

Printr-un efort consecvent se pot elimina tehnicile, tehnologiile cu un mare grad de nocivitate înlocuindu-le cu altele mai potrivite pentru apărarea mediului ambiant. Trenul pe pernă de aer între München și Hamburg solicită puțin loc și face un zgomot redus. Automobilele electrice „protejează" atmosfera orașelor. Metodele biologice de îngrășare a pămîntului și de luptă împotriva dăunătorilor sînt mult mai potrivite din punct de vedere sanitar decît produsele chimice de sinteză. Sînt posibile surse tehnologice noi, care să permită obținerea de energie nenucleară în condiții mai economice decît energia nucleară : utilizarea energiei solare, transformarea directă a căldurii în electricitate etc. Tot astfel se pot crea motoare întemeiate pe alte principii care să difere radical de motoarele utilizate astăzi în industrie sau transporturi.

În domeniul tehnologiilor industriale se pot explora posibilități de modificare în sensul eliminării aspectelor nocive. O cale eficientă constă în *reciclarea mineralelor și metalelor*. De asemeni s-ar putea *reorganiza activitățile industriale dezordonate într-un lanț simbiotic* astfel ca deșeurile uneia să fie materie primă pentru alta.

În afara căilor analizate, se mai pot lua în considerare cercetările privind *reciclarea deșeurilor sau a produșilor finali și a reziduurilor*. Un exemplu edificator este realizarea cercetătorului englez Amos Roy Paske care

a pus la punct o maşină de măcinat materiale plastice. Folosind căldura şi presiunea se realizează o pastă ce poate fi ulterior turnată. Se produc butelii ambalaje, hîrtie, plăci aglomerate, materiale de construcţii.

O măsură mai puţin radicală şi mai uşor de realizat este *depoluarea rentabilă*. În acest scop s-au elaborat procedee de captare a bioxidului de sulf rezultat din procesele de producţie şi de transformare în acid sulfuric. În acest caz, cheltuielile făcute pentru introducerea procedeelor se recuperează parţial prin obţinerea de produse noi. Cercetarea previzională în domeniul tehnologiei ar putea să realizeze mult în această direcţie, pentru a găsi căile de transformare a produselor nocive în produse neutre sau utile societăţii.

O posibilitate la fel de eficientă constă în găsirea *căilor de reintroducere în circuitul natural* a produselor utilizate. De pildă, chiar în cazul plasticului care prezintă cele mai mari dificultăţi din acest punct de vedere se pot găsi soluţii acceptabile. În Suedia, Societatea de ambalaje Akerlund and Rausing din Lund au pus la punct un plastic care se distruge în timp de 6—8 săptămîni sub acţiunea combinată a soarelui, ploii şi a vîntului.

De la soluţii moderate se poate trece ulterior la modificări radicale. O cale interesantă se deschide ca urmare a progreselor biologiei. Se poate gîndi în perspectivă *o reconstruire a unor procese industriale pe o bază biologică* ceea ce ar modifica radical aspectul unor întreprinderi din zilele noastre.

Modificările în industrie, agricultură şi transporturi vor necesita şi o *reconsiderare a sistemelor urbane* pentru a deveni mai favorabile pentru oameni.

Introducerea unui control social al evoluţiei tehnologice şi a consecinţelor sale este pe deplin posibilă în socialism unde el ar constitui o funcţie a democraţiei socialiste. Forumul previzional ar urma să se preocupe de modul în care se păstrează, se deteriorează sau se îmbunătăţeşte calitatea mediului ambiant.

Elaborarea deciziilor, ar trebui să se sprijine pe unitatea dintre sarcinile economice şi cele sociale. Tot mai mult se impune tratarea modelelor de creştere economică în relaţie strînsă cu factorii sociali.

O reorientare de acest fel implică, după părerea noastră, şi o reexaminare a cheltuielilor nu în funcţie de rezultate pe termen scurt, ci pe termen lung. În această „optică" ceea ce este ieftin pe termen scurt poate fi foarte scump pe termenul lung al activităţilor umane, prin cheltuielile pe care le implică şi dezechilibrele pe care le poate provoca în mediul ambiant.

Conducerea societăţii în condiţiile noastre socialiste nu va putea accepta ca să înregistreze „economii" în domeniul dezvoltării forţelor de producţie şi în schimb să crească cheltuielile sociale legate de apărarea mediului, asistenţă sanitară, educaţie, ca urmare a consecinţelor nocive şi neprevăzute ale evoluţiei, ştiinţei, tehnicii şi tehnologiei.

Rezolvarea acestor probleme trebuie să revină nu numai economiştilor, nu numai sociologilor sau altor specialişti. Soluţiile trebuie elaborate printr-un efort interdisciplinar la care să participe reprezentanţii ştiinţelor naturii şi ai ştiinţelor social-politice. Unitatea ştiinţei, politicului şi ideologicului va trebui să stabilească „calitatea vieţii" pe care vrem să o promovăm în societatea noastră socialistă într-o anumită etapă a dezvoltării sale. Dar o asemenea dezbatere va putea duce la revizuirea unor atitudini şi a unor concepte. Oare se mai pot considera apa, aerul, drept „bunuri

gratuite"? În același sens, costurile sociale legate de distrugerea mediului, pierderea sănătății etc., mai pot fi excluse din calculele economice? O cercetare prospectivă impune de pe acum soluții noi acestor probleme ale dezvoltării gîndirii economice în concordață cu principiile socialiste diferite de cele proprii societății capitaliste.

S-ar putea ca manualele de economie politică să includă în teoria economică aspectele sociale ale mediului înconjurător, delimitînd un capitol despre economia poluării sau un capitol despre economia sănătății. Eventual s-ar lărgi conceptul de „eficiență" și s-ar completa metodologia evaluării sale, luînd în discuție eficiența unei educatoare la o grădiniță sau ineficiența producerii unor bunuri de prisos. Pe această cale sînt posibile corecturi în interpretarea relației cost-beneficiu pentru a o face mai adecvată realităților socialiste.

Ne exprimăm de asemenea convingerea că în rezolvarea problemelor ecologice un rol din ce în ce mai mare îl vor avea dezbaterile etice. Știința și tehnica nu trebuie să fie transformate într-un fatum, într-o forță străină și implacabilă, care zdrobește pe om. Astăzi, mai mult ca oricînd, preferințele experților trebuie apreciate *critic* și în nici un caz acceptate din considerații pentru calificarea și prestanța specialiștilor. Aceasta nu înseamnă o denigrare a competenței ci un obstacol ridicat în calea tehnocrației și constituie o modalitate specific democratică. Mai mult, dezbaterea democratică a obiectivelor dezvoltării societății socialiste trebuie să contureze profilul etic al viitorului pe care-l făurim prin deciziile luate astăzi. Factorii de decizie socială, vor trebui să orienteze evoluția științei și tehnicii în concordanță cu acest conținut etic, ridicînd obstacole în calea unor evoluții nedorite.

Rezolvarea problemelor ecologice în perspectivă necesită și o largă cooperare internațională. Declarația adoptată la Conferința Națiunilor Unite de la Stockholm din iunie 1972 relevă că protecția și ameliorarea mediului sînt o problemă de importanță majoră care afectează bunăstarea populației și dezvoltarea economică în lumea întreagă; ele corespund năzuinței arzătoare a tuturor popoarelor și constituie o datorie pentru toate guvernele. Utilizată cu discernămînt, puterea omului de a transforma mediul poate aduce popoarelor binefacerile, dezvoltările și posibilitatea îmbunătățirii calității vieții; utilizată în mod abuziv sau nesocotită,aceeași putere poate produce un rău incalculabil ființelor umane și mediului.

Un vast plan de acțiune prevăzînd măsuri sau studii concrete trebuie să fie pus în aplicare în cursul anilor următori pe scară internațională sau regională. Propunerile făcute în acest sens în cadrul Conferinței de la Stockholm constituie un început pozitiv:

Pentru conservarea naturii se propune dezvoltarea „băncilor de gene" pentru asigurarea conservării speciilor vegetale și animale; protejarea animalelor sălbatice, a parcurilor naționale, a pădurilor (de pildă proclamarea unui moratoriu de zece ani în ce privește pescuitul balenelor), supravegherea lacurilor și rivierelor limitrofe ale mai multor țări.

În domeniul controlului poluării se prevăd instalarea unei rețele de cel puțin 100 stații pentru supraveghere, pe o bază regională, a poluanților aerului și aproximativ zece stații de referință în zonele îndepărtate de orice poluare; reducerea la maximum a deșeurilor de substanțe toxice, în speță

de metale cum sînt mercurul și folosirea la minimum a unor compuși organici ai clorului cum sînt D.D.T.-ul și alte pesticide ; semnarea de acum pînă în 1975 a unei convenții internaționale care să interzică orice evacuare a hidrocarburilor în mări ; elaborarea unor norme internaționale de măsuri și limitarea poluărilor prin zgomot. Un control sporit al folosirii produselor chimice în produsele alimentare ; un studiu al diseminării radioizotopilor în biosferă și efectele lor.

Pentru succesul acestor activități se prevăd măsuri în domeniul difuzării informării cu privire la mediul înconjurător prin publicarea, de către O.N.U., de „registre internaționale" privind poluanții chimici și efectele lor; alcătuirea de hărți mondiale privind zonele și solurile cele mai amenințate ; publicarea pentru 1975 a unui studiu privind sursele mondiale de energie ; studierea sistemelor de planificare mondială a gestiunii resurselor naturale.

Înfăptuirea acestor deziderate va întîmpina serioase dificultăți datorită complexității proceselor epocii contemporane. Cu toate acestea merită să depunem eforturi pentru înlăturarea obstacolelor existente.

Considerăm că socialismul constituie o alternativă optimistă și un teren propice realizării unei concordanțe dinamice între dezvoltarea social-economică amplă și rapidă și diversele aspecte ecologice.

În acest scop, traectoriile științei, tehnicii și tehnologiei, trebuie supuse unui control menit să le subordoneze necesităților umane exprimate lucid și limpede în acord cu aspirațiile și condițiile istorice proprii fiecărei națiuni, fiecărui popor.

LUPTA DINTRE NOU ŞI VECHI ÎN ETAPA ACTUALĂ DE DEZVOLTARE A SOCIETĂŢII NOASTRE SOCIALISTE

DE

SIMION PUNI

„Lupta pentru nou în toate domeniile de activitate este o luptă revoluţionară. Noi sîntem revoluţionari şi trebuie să rămînem revoluţionari dacă vrem să rămînem comunişti." *

Nicolae Ceauşescu

I

Lupta dintre nou şi vechi este o lege generală a progresului istoric, care guvernează dezvoltarea societăţii pe toate treptele ei, în toate sferele şi procesele vieţii sociale-economice, politice, ideologice şi spirituale.

Categoriile de „nou" şi „vechi" exprimă contradicţia universală dintre schimbare şi stabilitate, dintre progres şi conservaţie în viaţa socială. *Noul* reprezintă viitorul, ceea ce apare şi se dezvoltă ca expresie a cerinţelor legilor progresului, iar vechiul, dimpotrivă, ceea ce este perimat şi depăşit, ceea ce contravine legilor progresului. Categorii polare ale dialecticii, exprimînd tendinţele diferite sau opuse ale realităţii, noul şi vechiul se află într-o permanentă şi neîmpăcată luptă, în cadrul căreia procesul negării vechiului şi al afirmării noului, specific mişcării şi rezolvării contradicţiei, se realizează prin lichidarea vechiului şi promovarea noului [1].

Firește, nu în toate cazurile lupta dintre nou şi vechi se soldează cu victoria imediată a noului. Aceasta depinde de anumiţi factori obiectivi şi

* Vezi „Scînteia" din 24 iulie 1971.

[1] A se vedea şi Gh. Berescu, *Întărirea disciplinei în muncă şi lupta dintre nou şi vechi*, în „Cercetări filozofice", 1962, nr. 6.

Rev. filoz., **19**, *10*, p. 1199–1208, Bucureşti, 1972

subiectivi, care în procesul dialectic se împletesc, se întrepătrund și se condiționează reciproc, astfel încît în anumite împrejurări, diferitele mobiluri, pasiuni, interese etc. care se ciocnesc și se confruntă pot duce la rezultate cu totul neașteptate. În evoluția ei istorică societatea omenească a cunoscut nu puține cazuri în care elementul nou a fost înfrînt temporar. Ceea ce este însă esențial de subliniat este faptul — confirmat de întreaga evoluție social-istorică a omenirii — că în cele din urmă victoria a fost de partea noului.

După cum se știe, în numele acestui nou comuniștii români au înfruntat, sub regimul burghezo-moșieresc, cele mai teribile forțe de opresiune ale capitalului și au plătit cutezanța cu grele jertfe de sînge. Politica partidului comunist, concepția materialismului dialectic le-au dat însă convingerea nestrămutată că oricît ar fi de greu, oricîte obstacole și înfrîngeri temporare s-ar ivi — și s-au ivit destul de multe — în calea afirmării noului, lupta lor va învinge. Proba strălucită a acestei convingeri a făcut-o victoria revoluției socialiste în patria noastră. Este o lege ineluctabilă a dezvoltării sociale care confirmă și pe acest tărîm justețea dialecticii marxiste.

Lupta dintre vechi și nou are un caracter *concret-istoric*, conținutul ei fiind determinat de o anumită etapă a dezvoltării sociale. În funcție de condițiile istorice concrete, de natura contradicțiilor pe care le întruchipează, lupta dintre nou și vechi îmbracă forme *antagoniste* sau *neantagoniste*. În formațiunile presocialiste întemeiate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție și pe antagonismul social, confruntarea dintre nou și vechi îmbracă, în primul rînd, forma *luptei de clasă* dintre forțele sociale înaintate și cele retrograde, conservatoare.

După cucerirea puterii de către clasa muncitoare, lupta dintre nou și vechi se manifestă, înainte de toate, sub forma luptei de clasă pentru lichidarea vechilor relații de producție, de exploatare a omului de către om și făurirea unor noi relații sociale de colaborare și ajutor reciproc, pentru transformarea revoluționară a întregii societăți și victoria orînduirii noi socialiste.

Lichidarea claselor exploatatoare și odată cu aceasta a antagonismelor sociale, statornicirea noului mod de producție socialist imprimă trăsături noi și luptei dintre vechi și nou dar nu o înlătură. În aceste condiții, lupta dintre nou și vechi întruchipează în primul rînd, contradicția dintre tendințele conservatoare și cele înaintate, progresiste.

Ca urmare a faptului că modul de producție socialist se bazează pe concordanța permanentă a trăsăturilor sale esențiale, aceste contradicții se manifestă sub forma unor neconcordanțe parțiale, relative sau sub forma rămînerii în urmă a unor componente ale sale, fără a avea un caracter general, fără a afecta esența modului de producție socialist. Dintre aceste forme menționăm pe acelea care apar — sau pot să apară — între nivelul și ritmul de dezvoltare a diferitelor ramuri de producție, între componentele forțelor de producție, între nivelul forțelor de producție și unele laturi ale relațiilor de producție sau între gradul de dezvoltare a bazei economice și unele elemente ale suprastructurii socialiste.

În condițiile socialismului are loc un proces neîntrerupt de perfecționare a relațiilor de producție, de îmbunătățire a vieții economice și

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

sociale, a formelor de conducere şi administrare în economie, în cultură, în toate sferele vieţii sociale. În acest proces o serie de forme organizatorice, de metode care au corespuns într-un anumit stadiu devin anacronice la un moment dat, se pot transforma chiar într-o frînă a progresului social. Dimpotrivă, dacă sînt modificate, îmbunătăţite şi modelate potrivit nevoilor şi noilor condiţii, ele exercită o influenţă favorabilă asupra proceselor economice şi social-culturale. De aceea, studierea atentă şi permanentă a cerinţelor concrete ale legilor dezvoltării sociale, cunoaşterea obiectivă a realităţii sub toate aspectele şi laturile sale, atît pozitive, cît şi negative, descoperirea şi înlăturarea elementelor vechiului care încearcă să frîneze sau să stînjenească noua operă socială, constituie o condiţie esenţială a progresului rapid al societăţii socialiste. Numai luptînd împotriva a tot ceea ce este vechi şi perimat în societate, sesizînd şi rezolvînd contradicţiile neantagoniste ce apar în sînul acesteia se poate evita apariţia unor contradicţii antagoniste în societate, a unor ciocniri violente între nou şi vechi.

În condiţiile socialismului lupta dintre nou şi vechi îmbracă îndeosebi forma *criticii şi autocriticii* — forţă motrice a dezvoltării sociale, factor fundamental al lichidării neajunsurilor şi rămînerilor în urmă, al asigurării mersului hotărît înainte al întregii societăţi. Înfăţişarea deschisă a lipsurilor în faţa poporului, explicarea cauzelor acestor neajunsuri, indicarea căilor şi soluţiilor concrete pentru înlăturarea lor, pentru îmbunătăţirea continuă a activităţii mobilizează masele, canalizează eforturile colective spre ţelurile înfloririi continue a societăţii. Şi, dimpotrivă, tăinuirea lipsurilor şi a insucceselor, prezentarea în roz a realităţii, atitudinea de paradă faţă de realizări împiedică cunoaşterea în profunzime a realităţii, frînează mersul ascendent al societăţii.

Lupta noului contra vechiului nu se desfăşoară spontan, anarhic, ci în mod organizat şi conştient. Organizatorul şi conducătorul acestei lupte este *partidul comunist* care, în calitatea sa de exponent al concepţiei celei mai avansate despre lume şi viaţă, ca forţa socială cea mai revoluţionară, îndeplineşte rolul de *generator şi promotor consecvent al noului.* În această luptă, partidul comunist dezvăluie elementele vechiului care se ivesc în diferite sfere ale vieţii sociale, indică căile şi soluţiile cele mai adecvate pentru înlăturarea lor, *pune în mişcare forţele motrice ale societăţii socialiste* prin mobilizarea maselor largi populare pentru accelerarea progresului social-istoric. „Avînd misiunea de organizator şi conducător al întregii activităţi sociale, partidul trebuie să fie în stare să sesizeze la timp contradicţiile ce apar în sînul societăţii, să înlăture cu hotărîre tot ceea ce este vechi şi perimat în viaţa socială, ceea ce nu mai corespunde noilor condiţii sociale şi ţine în loc mersul înainte pe calea democraţiei socialiste, a progresului şi civilizaţiei" [2]. Lupta împotriva tuturor elementelor vechiului care încearcă să frîneze sau să stînjenească noua operă socială, împotriva a tot ceea ce este perimat, depăşit şi anchilozat constituie *una din laturile principale ale rolului conducător al partidului comunist în societatea socialistă.*

[2] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 3, Bucureşti, Ed. politică, 1969, p. 91.

II

Tocmai un astfel de rol l-a îndeplinit şi îl îndeplineşte Partidul Comunist Român în edificarea noii orînduiri sociale în patria noastră.

Nu ne propunem să analizăm aici evoluţia luptei dintre vechi şi nou în întregul drum parcurs de poporul român pe calea făuririi societăţii socialiste, deşi o asemenea analiză ar fi de natură să scoată la iveală multiple aspecte ale acestui proces dialectic, deosebit de complex. Ne vom limita doar la unele aspecte menite să pună în lumină faptul că *unicul mod de a înţelege corect, ştiinţific lupta împotriva vechiului este cel* ***istoric-concret***, în strînsă corelaţie cu factorii obiectivi şi subiectivi care au influenţat-o.

Sînt cunoscute victoriile istorice obţinute de poporul român, în frunte cu clasa muncitoare în transformarea revoluţionară a societăţii, în victoria socialismului în ţara noastră. Aceste victorii au fost obţinute, precum se ştie, printr-o luptă încordată de clasă organizată şi dirijată în mod conştient de către partidul comunist, luptă în cursul căreia au fost lichidate şi rezolvate puternice contradicţii social-economice. În acest proces social-istoric revoluţionar au fost învinse multe greutăţi, neajunsuri, au fost depăşite unele greşeli. Din această experienţă partidul nostru a tras concluzii şi învăţăminte de o importanţă covîrşitoare pentru conducerea operei de edificare a socialismului în patria noastră: necesitatea de a studia întotdeauna cu atenţie fenomenele sociale, de a acţiona şi de a crea condiţii corespunzătoare pentru afirmarea şi promovarea noului; necesitatea de a acţiona împotriva vechiului, care nu dispare de la sine, ci trebuie înlăturat la vreme pentru a nu se ajunge la conflicte. „În promovarea noului — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971 — trebuie ţinut seama de condiţiile concrete, de a nu se forţa niciodată lucrurile, de a nu se recurge la mijloace administrative, ci de a acţiona prin mijloace economice şi politice, dirijînd astfel în mod conştient procesul de afirmare a noului în viaţă" [3].

Pornind de la cerinţele legilor obiective, de la studierea realităţilor concrete ale României şi promovînd cu fermitate lupta împotriva vechiului şi pentru promovarea noului, partidul a elaborat politica de edificare a noii orînduiri, a organizat şi condus întreaga activitate de dezvoltare a bazei tehnico-materiale a socialismului, de generalizare şi consolidare a relaţiilor de producţie socialiste, de ridicare a nivelului de trai material şi cultural al celor ce muncesc. Ca urmare a înfăptuirii politicii marxist-leniniste a partidului, avem astăzi o industrie în plină dezvoltare şi modernizare şi o agricultură socialistă în plin progres, se dezvoltă impetuos noua cultură socialistă.

Este adevărat că în trecut, în activitatea partidului nostru, s-au manifestat — aşa cum a apreciat adeseori secretarul general al partidului — şi tendinţe conservatoare, tendinţe de nesocotire a legilor obiective, care au adus daune serioase operei de construcţie socialistă. S-a menţinut vreme îndelungată o serie de forme organizatorice depăşite, tendinţe de centralism excesiv, manifestări de birocratism, discordanţe între unele elemente ale suprastructurii şi baza economică a societăţii; acestea nu au

---

[3] *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, 3 — 5 noiembrie 1971, Bucureşti, Ed. politică, 1971, p. 42.

permis utilizarea eficientă a potenţialului material şi uman, deplina valorificare a resurselor interne ale întreprinderilor, ale unităţilor socialiste din agricultură, soluţionarea mai promptă a cerinţelor vieţii economice, dezvoltarea iniţiativei creatoare a colectivelor de oameni ai muncii etc. Asemenea tendinţe s-au manifestat, după cum se ştie, şi în domeniul muncii teoretice, al activităţii desfăşurate în domeniul ştiinţelor sociale. În numeroase lucrări, studii şi articole au fost ocolite problemele spinoase ale vieţii, greutăţile şi lipsurile întîmpinate; societatea socialistă a fost adeseori tratată ca fiind de la bun început pe deplin formată, aproape perfectă din toate punctele de vedere; victoriile obţinute păreau a fi victorii „uşoare", lesne de realizat, fără prea mari greutăţi.

Spiritul critic ascuţit pe care-l promovează conducerea de partid nu rezultă firesc din neluarea în considerare a succeselor dobîndite, ci din caracterul realist al politicii partidului nostru, care, dezvăluind neajunsurile existente în diverse sfere ale vieţii sociale, a subliniat cu fiecare prilej faptul că mai avem multe de făcut pentru a lichida rămînerea în urmă şi a face economia noastră cu adevărat eficientă, pentru a atinge nivelul ţărilor avansate — care nu rămîn nici ele pe loc —, că folosim insuficient posibilităţile materiale, financiare şi umane de care dispunem.

Ocupîndu-se de acest aspect al problemei la Conferinţa Naţională a partidului din iulie 1972, tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia că deşi am lichidat starea de înapoiere de la care am pornit, avem încă multe de făcut pentru a lichida decalajul ce desparte România de ţările dezvoltate din punct de vedere economic, pentru a asigura poporului nostru un înalt nivel de civilizaţie şi bunăstare, satisfacerea plenară a necesităţilor sale de viaţă, materiale şi spirituale. După cum s-a arătat, venitul naţional pe locuitor este de 4—5 ori mai mic decît în ţările dezvoltate, nivelul productivităţii muncii este de cîteva ori mai redus; se menţine un decalaj de 2—4 ori într-o serie de sectoare industriale de bază, la producţia pe locuitor. Existenţa acestor diferenţe impune cu necesitate concentrarea eforturilor pentru realizarea unei dezvoltări accentuate a ramurilor de bază ale economiei pentru creşterea şi perfecţionarea forţelor de producţie ale ţării în pas cu revoluţia tehnică-ştiinţifică mondială, pentru sporirea eficienţei întregii activităţi economice [4].

În acest context apare şi mai clar de ce *lupta împotriva vechiului, sub variatele sale forme de manifestare, nu este o cerinţă de conjunctură, ci un imperativ al mersului nostru înainte.*

Este meritul istoric al partidului nostru, al Comitetului său Central, al tovarăşului Nicolae Ceauşescu personal, de a fi dezvăluit aceste lipsuri şi neajunsuri, de a fi păşit după cel de al IX-lea Congres cu maximă hotărîre pe calea lichidării tendinţelor conservatoare, anchilozante din viaţa economică, socială şi politică a ţării, evitîndu-se astfel apariţia unor contradicţii antagoniste în societate, a unor ciocniri violente între nou şi vechi, asigurîndu-se totodată victoria noului asupra vechiului în toate sferele vieţii sociale.

---

[4] A se vedea, Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român 19—21 iulie 1972*, Bucureşti, Ed. politică, 1972, p. 11 şi 87.

Acest spirit înnoitor şi-a pus amprenta asupra întregii activităţi ulterioare desfăşurate de către poporul român sub conducerea partidului comunist.

III

După cum este cunoscut, Congresul al X-lea al partidului, stabilind direcţiile fundamentale ale făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi elaborînd în acest scop un vast program de activitate pentru toate sectoarele vieţii social-economice şi de stat, a reafirmat rolul Partidului Comunist Român *de promotor consecvent al noului, a tot ceea ce este înaintat.* Aşa cum se subliniază în documentele Congresului al X-lea, *în centrul politicii partidului se află preocuparea pentru făurirea unei economii moderne, a unei industrii puternice şi a unei agriculturi avansate, bazate pe folosirea largă a cuceririlor revoluţiei tehnico-ştiinţifice contemporane, pe o înaltă productivitate a muncii sociale, în vederea îmbunătăţirii continue a nivelului de trai al maselor.*

Realizarea acestui obiectiv, hotărîtor pentru făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate, presupune *continuarea în ritm susţinut a industrializării ţării* şi, în cadrul acesteia, *dezvoltarea cu precădere a industriei grele*, care va permite reutilarea din punct de vedere tehnic şi modernizarea tuturor celorlalte ramuri ale economiei naţionale.

Caracteristic dezvoltării în perspectivă a economiei noastre va fi nu atît creşterea cantitativă, cît mai ales *schimbările calitative*, exprimate cel mai pregnant în *îmbunătăţirile de structură*, în sensul creşterii *cu precădere*, în cadrul fiecărei ramuri, a acelor domenii strîns legate de progresul tehnic-ştiinţific contemporan, care asigură valorificarea superioară a resurselor materiale şi a capacităţilor tehnice ale forţei de muncă, ridicarea productivităţii muncii sociale. Conform *Rezoluţiei Conferinţei Naţionale a P.C.R. cu privire la principalele orientări ale dezvoltării economico-sociale a României în următoarele două decenii* se va *intensifica* procesul de modernizare a structurii industriei, punîndu-se un accent deosebit pe dezvoltarea energeticii nucleare, a metalurgiei oţelurilor superioare. Va spori în măsură considerabilă ponderea industriei construcţiilor de maşini şi a industriei chimice în totalul producţiei industriale. În cadrul industriei construcţiilor de maşini se va pune accent pe dezvoltarea electronicii, mecanicii fine şi opticii, producţiei de maşini-unelte cu program, de utilaje tehnologice de înaltă complexitate, de mijloace de transport de mare capacitate [5].

Atenţia primordială acordată de partid industriei se îmbină organic cu preocuparea consecventă pentru promovarea noului şi în domeniul agriculturii, prin *lărgirea şi modernizarea bazei sale tehnice materiale*; dotarea ei cu maşini şi unelte agricole moderne, extinderea mecanizării lucrărilor agricole, intensificarea procesului de chimizare, înfăptuirea unui vast program de irigaţii etc.

În perspectiva făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, conform programului adoptat de Conferinţa Naţională se va asigura meca-

---

[5] *Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român 19—21 iulie 1972*, Bucureşti, Ed. politică, 1972, p. 467.

nizarea complexă a lucrărilor — atît în cultura plantelor, cît şi în zootehnie — , se va extinde procesul de electrificare ; încă în cincinalul următor, agricultura va dispune de îngrăşăminte chimice, insecticide şi biostimulatori la nivelul cerinţelor agrotehnicii moderne, iar pînă în 1990 se va asigura irigarea întregii suprafeţe ce se justifică din punct de vedere economic [6].

În acest fel agricultura se va apropia treptat de nivelul industriei în ceea ce priveşte înzestrarea tehnică şi organizarea producţiei, iar munca în agricultură se va transforma treptat într-o varietate a muncii industriale.

Extinderea şi modernizarea bazei tehnice-materiale a socialismului vor fi într-o măsură tot mai mare rezultatul *promovării susţinute* a progresului tehnic, a dezvoltării cercetării ştiinţifice, a sporirii rolului ştiinţei în cadrul forţelor de producţie, a participării ei active la progresul general al societăţii.

Modernizarea este prin natura ei intimă legată de *ştiinţa conducerii proceselor economice*, de organizarea superioară a producţiei şi a muncii, de *folosirea mijloacelor moderne de calcul şi automatizare, a instrumentelor de analiză oferite de cele mai noi domenii ale matematicii, ciberneticii şi informaticii cibernetice.*

Economia modernă şi ridicarea pe o treaptă mai înaltă a conducerii ştiinţifice, depind în mare măsură de *modernizarea învăţămîntului de toate gradele*, de perfecţionarea pregătirii cadrelor, a tuturor oamenilor muncii. Acestor cerinţe le răspunde sistemul naţional de calificare şi perfecţionare a pregătirii profesionale a tuturor salariaţilor, precum şi măsurile preconizate de Conferinţa Naţională privind asigurarea şi pregătirea forţei de muncă în perspectiva făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

În vederea sporirii eficienţei instrucţiei publice, a legăturii mai strînse a învăţămîntului de producţie, se preconizează să se organizeze astfel procesul de învăţămînt încît la terminarea fiecărei etape — şcoala de 10 ani, liceul — tînărul să capete asemenea cunoştinţe care să-i dea posibilitatea ca, în cazul cînd nu îşi continuă studiile în învăţămîntul superior, să se poată integra într-o activitate practică, utilă societăţii. Pentru realizarea acestui deziderat se vor lua măsuri ca procesul de învăţămînt să se desfăşoare paralel cu practica în producţie. Pe de altă parte în etapa actuală de dezvoltare a societăţii noastre se impune, aşa cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, lichidarea specializării înguste şi a diversificării nejustificate a profesiunilor şi meseriilor pe toate treptele de şcolarizare şi instruire, asigurarea pregătirii multilaterale cu cunoştinţe generale mai largi în domeniul fiecărei profesii, astfel încît tînărul să poată presta munci diferite în cadrul aceleiaşi ramuri. „Realizarea unei pregătiri multilaterale — sublinia secretarul general în raportul prezentat — constituie o cerinţă importantă a economiei moderne, o condiţie primordială a creşterii rolului creator al omului în desfăşurarea producţiei şi, pînă la urmă, un principiu fundamental al însuşi comunismului, care presupune manifestarea polivalentă în cîmpul muncii a fiecărui membru al societăţii" [7]. O astfel de concepţie corespunde deopotrivă atît cerinţelor obiective ale dezvoltării multilaterale ale societăţii noastre, cît şi tendinţelor noi care se

[6] *Idem.*
[7] *Op. cit.*, p. 27.

manifestă tot mai pregnant în condițiile economiei moderne, a revoluției tehnico-științifice contemporane.

Lupta pentru promovarea noului pe tărîmul relațiilor sociale, în cadrul sistemului organizațional și instituțional al societății are o deosebită pondere socială. Am arătat mai sus importanța pe care au avut-o măsurile adoptate de către conducerea de partid în perioada care a trecut de la Conferința Națională precedentă pentru organizarea pe baze științifice a vieții noastre sociale. Firește, dinamismul vieții sociale, accelerarea procesului de maturizare a societății românești în perspectiva făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate au făcut ca unele dintre măsurile adoptate să fie depășite, perimate. Pe de altă parte, trebuie avut în vedere, așa cum a reieșit în cadrul lucrărilor recentei Conferințe Naționale, că o serie de măsuri preconizate de către Conferința Națională din decembrie 1967, și de către Congresul al X-lea, nu au fost aplicate cu fermitate în practică. Drept urmare, continuă să se manifeste încă puternice tendințe de centralism excesiv la multe ministere și organisme centrale; în unele ramuri s-au creat chiar noi paralelisme și noi verigi intermediare, precum și alte fenomene negative determinate în bună măsură de tendințele de conservatorism, rutină și anchilozare.

De aceea Conferința Națională, apreciind că reorganizarea economiei este în linii generale încheiată, că ea corespunde etapei actuale de dezvoltare a țării, și ținînd în același timp seama că mai persistă o serie de lipsuri, a considerat că este necesar să se acționeze cu toată fermitatea pentru buna funcționare a unităților economice, pentru asigurarea unei conduceri științifice la toate nivelurile economiei. Esențialul constă acum în angrenarea practică, efectivă, a tuturor forțelor societății în marea „ofensivă a perfecționării", în mobilizarea intensă a resurselor pentru a se trece la acțiune imediată în vederea înfăptuirii măsurilor stabilite. Primul și principalul domeniu în care „ofensiva perfecționării" trebuie să-și găsească teren de desfășurare este activitatea productivă — în așa fel încît această perfecționare să asigure atît îndeplinirea cincinalului înainte de termen, cît și realizarea tuturor prevederilor sale la un înalt nivel calitativ.

Așa cum a subliniat în repetate rînduri secretarul general al partidului, în concepția partidului nostru perfecționarea organizării și conducerii societății este cu desăvîrșire străină de orice considerente de conjunctură sau campanie, răspunde unei cerințe legice a dezvoltării sociale.

Într-adevăr, superioritatea orînduirii noastre nu constă în aceea că ea s-ar fi născut perfectă cu structuri optime, date o dată pentru totdeauna, ci că este cea mai *perfectibilă* dintre toate orînduirile cunoscute, noile relații sociale înlesnind și stimulînd valorificarea acestor avantaje proprii socialismului. De aici rezultă concepția partidului despre *perfecționare* ca un *amplu* proces *permanent al revoluției și construcției socialiste* — proces care și-a găsit o oglindire strălucită în documentele elaborate de Conferința Națională și cu deosebire în *Raportul* prezentat de secretarul general al partidului.

Pe această linie se înscriu măsurile adoptate cu privire la simplificarea organizării centralelor și trecerea la deplasarea forțelor tehnice spre unitățile productive, desființarea unor direcții generale și direcții intermediare din ministere, urmînd ca centrala să aibă legătură nemijlocită cu ministerul; crearea în ramura construcțiilor de mașini a unui consiliu

de coordonare format din reprezentanţii tuturor ministerelor care au sectoare de construcţii de maşini ; crearea unui organism care să îndrume unitar întreaga activitate de perfecţionare, să studieze şi să elaboreze norme şi criterii pentru organizarea diferitelor sectoare într-o concepţie unică ; crearea unui consiliu de coordonare a consiliilor populare, format din reprezentanţii tuturor judeţelor, care să lucreze ca organ deliberativ ; crearea Consiliului Suprem al Dezvoltării Economico-Sociale a României, precum şi a Consiliului financiar-bancar ş.a.

Toate aceste organisme noi vor contribui fără îndoială la perfecţionarea suprastructurii societăţii, corespunzător cu modificările care s-au produs în structura şi baza economică şi ea în continuă dezvoltare, contribuind la accelerarea progresului forţelor de producţie pe calea făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Trebuie menţionate de asemenea măsurile adoptate de Conferinţa Naţională cu privire la dezvoltarea şi adîncirea democraţiei socialiste, la intensificarea participării maselor la conducerea societăţii.

★

Cu o deosebită vigoare se manifestă lupta noului împotriva vechiului pe planul vieţii spirituale şi cu deosebire în procesul de formare şi dezvoltare a conştiinţei socialiste a maselor. Vigoarea şi amploarea acestei lupte este determinată, pe deoparte de rezistenţa pe care o opun vechile concepţii, deprinderi şi moravuri moştenite de la vechea societate, precum şi de influenţele străine pe care le mai exercită pe diferite căi ideologia şi modul de viaţă burghez din lumea capitalistă contemporană, iar pe de altă parte, de necesitatea obiectivă a procesului de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate care implică, ca o latură intrinsecă, organică a sa, *formarea şi dezvoltarea multilaterală a personalităţii socialiste.*

Am analizat cu alt prilej [8], formele concrete pe care le îmbracă lupta dintre nou şi vechi pe acest tărîm, precum şi complexitatea procesului de formare şi dezvoltare a *noii* conştiinţe sociale *socialiste.* Ceea ce am dori să subliniem aici este însemnătatea deosebită pe care o au documentele Conferinţei Naţionale a partidului pentru accelerarea procesului de dezvoltare a conştiinţei socialiste a maselor.

În primul rînd, analiza profundă şi multilaterală făcută de Conferinţa Naţională asupra drumului străbătut de poporul nostru de la Conferinţa Naţională precedentă şi pînă în prezent, precum şi programul de măsuri elaborat de către partid, linia politică strategică, stabilită în vederea făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, sînt de natură să deschidă noi orizonturi, o nouă perspectivă clară, ştiinţific fundamentată asupra evoluţiei societăţii româneşti şi implicit asupra conţinutului şi dimensiunilor pe care trebuie să le atingă conştiinţa socială şi individuală în perspectiva făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

În al doilea rînd, însuşirea de către Conferinţa Naţională a programului adoptat de Plenara Comitetului Central din noiembrie 1971, cu privire la îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor

---

[8] A se vedea studiul nostru, *Probleme ale formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste în etapa actuală,* în „Revista de filozofie", 1972, nr. 1.

din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste, care a devenit astfel programul Conferinţei Naţionale a partidului şi principala călăuză în activitatea de educare socialistă a maselor în perspectiva făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

În al treilea rînd, adoptarea de către Conferinţa Naţională a *Proiectului de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste*, care după ce va fi supus unor largi dezbateri în partid, de către toţi oamenii muncii şi va fi aprobat de cel de al XI-lea Congres al Partidului, va deveni parte integrantă a Statutului şi programului partidului comunist, un instrument puternic în educarea comuniştilor, a tuturor oamenilor muncii şi, în primul rînd, a tinerei generaţii.

Toate aceste măsuri precum şi altele adoptate de Conferinţa Naţională vor declanşa fără îndoială o puternică ofensivă în lupta pentru lichidarea vechiului şi a rămînerilor în urmă în domeniul conştiinţei sociale, pentru făurirea omului nou, demn de societatea socialistă multilateral dezvoltată.

OBIECTUL ŞI MISIUNEA ACTUALĂ A PRAXIOLOGIEI

DE

ION TUDOSESCU

1. Praxiologia este ştiinţa generală a acţiunii umane, iar sarcinile cercetării praxiologice contemporane constau în stabilirea criteriilor de eficientizare maximă a acţiunilor sociale.

Înfăptuită pe terenul *filozofiei acţiunii*, una din preocupările aproape permanente ale discursului filozofic aplicat asupra omului, care în climatul de eficienţă introdus de marxism în filozofie a devenit o preocupare de predilecţie a tuturor disciplinelor ştiinţifice cu caracter operaţional, praxiologia se instituie ca o *disciplină de graniţă între filozofie şi ştiinţă, între sociologie şi epistemologie*; criteriile de eficienţă pe care ea le propune *îmbinînd* organic *rigorile discursului pozitiv* cu *exigenţele umanismului militant*.

În perspectiva unei interpretări materialist-dialectice moderne asupra praxiologiei, acţiunea umană ne apare ca un *sistem complex de relaţii cognitive şi materiale între oameni şi realitate*, care corelează unitar, în baza principiului conexiunii inverse, o multitudine de factori sociali obiectivi şi subiectivi. Integrarea tuturor acestor factori într-o dispoziţie funcţională de maximă eficienţă configurează, după cum am sugerat în cîteva dintre cercetările noastre praxiologice anterioare *, următoarea *schemă generală a sistemului acţiunii sociale* (vezi schema din p. 1210).

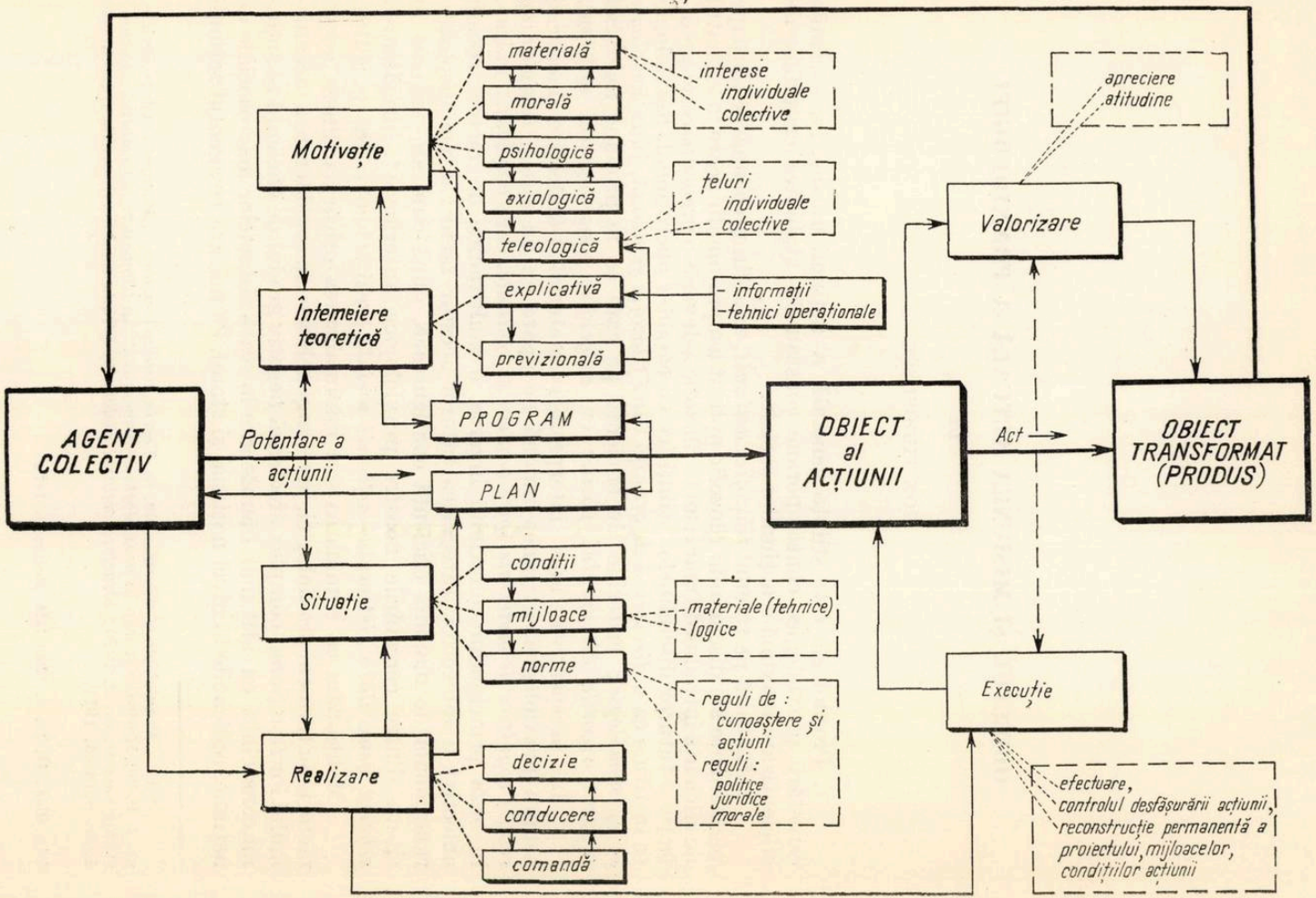
Menţionăm că eliminarea sau minimalizarea oricăruia dintre aceşti factori sau termeni praxiologici, precum şi neluarea în considerare a mecanismului lor funcţional complex afectează negativ gradul de eficienţă al acţiunii,consecinţă cu atît mai dăunătoare la scara sistemelor macrosociale de acţiune, aplicabile la nivel naţional şi statal. Pe măsură ce agentul acţiunii

---

* Cf. *Praxiologie şi determinism*, în *Teoria acţiunii umane*, „Forum", ştiinţe sociale, nr. 1, 1969; *Motivaţie şi scop în praxiologia contemporană*", în *Cunoaştere şi umanism*, „Forum" ştiinţe sociale, nr. 2, 1970; *Structura acţiunii sociale*, în *Ştiinţa conducerii societăţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1971.

Rev. filoz., **19**, *10*, p. 1209–1214, Bucureşti, 1972

STRUCTURA ACȚIUNII SOCIALE



se transferă la nivelul unor mari comunităţi umane, eficienţa solicită respectarea din ce în ce mai riguroasă a tuturor verigilor procesului acţional, fapt care impune metodologic iniţierea unor ample cercetări praxiologice şi întemeierea unor modele de acţiune de mare anvergură strategică.

2. Descifrînd structura sistemului social al acţiunii, praxiologia formulează astăzi criterii operaţionale de optimizare a acţiunii prin intermediul unor discipline praxiologice particulare*, în raport cu care ea ne apare ca o disciplină generală, *metateoretică*. În raport cu exigenţele actuale ale eficientizării acţiunii umane, în ansamblul acestor discipline praxiologice particulare, a apărut necesitatea cristalizării unei noi discipline praxiologice, şi anume *teoria conducerii vieţii sociale*. Menirea acestei discipline constă în călăuzirea efortului organelor politice de decizie şi de conducere a vieţii sociale în direcţia scientizării creaţiei istorice a maselor populare la nivelul cerinţelor pe care le impune progresului istoric revoluţia tehnică-ştiinţifică contemporană, procesul revoluţionar de dezvoltare multilaterală a socialismului şi de construcţie a comunismului.

Pentru a întemeia o disciplină specială de teorie a conducerii vieţii sociale sînt, de aceea, necesare prealabile cercetări praxiologice generale. Ne apare motivat, în această direcţie, accentul care se dă astăzi praxiologiei (sau teoriei acţiunii umane) în ansamblul ştiinţelor sociale. Praxiologia, concepută ca o disciplină metateoretică, oferă prilejul surprinderii sistemului social în ansamblul încheieturilor sale, în multitudinea elementelor şi relaţiilor care-l caracterizează, insistînd nu atît asupra aspectului structural, cît mai ales asupra *funcţionalităţii* sistemului social. Se explică astfel de ce praxiologia are o mare valoare operaţională în cîmpul actual al ştiinţelor sociale : ea conferă acestora criterii riguroase de optimizare (ferindu-le de pericolul unor speculaţii şi căutări sofisticate) şi de finalizare a discursului teoretic. În această perspectivă apreciem, de pildă, valoarea (funcţia) praxiologiei ca *disciplină preliminară pentru constituirea ştiinţei conducerii*.

3. Motivînd din acest unghi de vedere necesitatea cercetărilor praxiologice în ansamblul ştiinţelor actuale despre om, notăm totodată că praxiologia nu poate servi demersului ştiinţific (explicativ şi previzional) asupra vieţii sociale decît cu condiţia unei solide *ancorări teoretice şi metodologice în concepţia materialistă asupra istoriei*, făurită de marxism-leninism şi recunoscută unanim astăzi în ştiinţele sociale ca singura alternativă de pozitivare şi, totodată, de umanizare a discursului sociologic.

Reconstrucţia gîndirii acţionaliste (prezente dintotdeauna în diverse discipline cu caracter filozofic şi social-politic) de pe poziţia materialismului dialectic şi istoric presupune un efort de sistematizare şi de definire adecvată a conceptelor şi a problemelor pe care le impun exigenţele practicii sociale contemporane şi progresele diverselor discipline teoretice şi cu caracter operaţional. Praxiologia concepută de pe poziţii marxiste trebuie considerată, aşadar, pe de o parte, ca un domeniu de cercetare cu pronunţat caracter aplicativ, iar pe de altă parte ca o disciplină de graniţă între filozofie şi ştiinţe, între ştiinţele formale şi ştiinţele sociale, în aparatul ei

---

* Din rîndul acestora, într-un studiu anterior (*Clasificarea şi sistemul ştiinţelor*, în *Existenţă, cunoaştere, valoare*, Bucureşti, Edit., didactică şi pedagogică, 1970) am desprins patru categorii principale : ştiinţele *tehnice* şi *agronomice*, ştiinţele *administrative* şi de *organizarea societăţii*, ştiinţele *medicale*, ştiinţele *educaţiei* şi *instrucţiei*, acestea la rîndul lor cuprinzînd diverse ramuri şi subramuri.

conceptual folosind deopotrivă toate achiziţiile logicii, psihologiei, axiologiei sau chiar futurologiei.

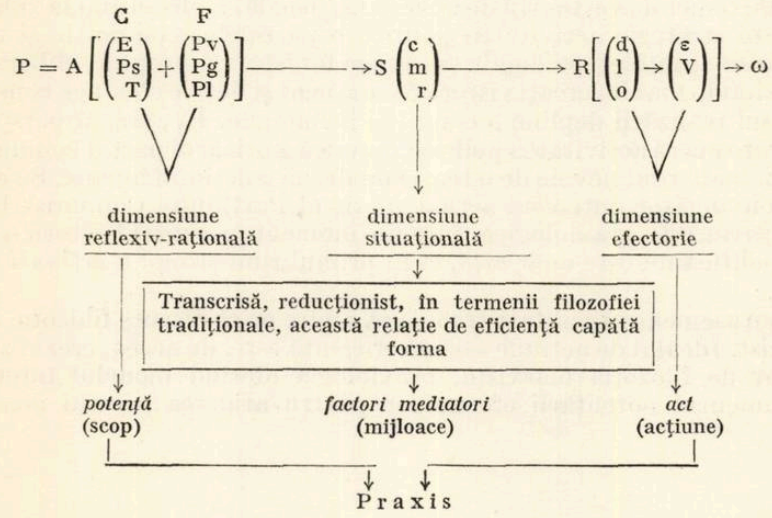
4. Printre alte sarcini majore, praxiologia are deci menirea de *a pozitiva discursul filozofic asupra omului*. Cercetînd structura acţiunii umane, praxiologia prilejuieşte, totodată, conturarea unor puncte de sprijin preţioase în rezolvarea unei probleme primare a discursului filozofic, care a dat naştere nenumăratelor controverse, nici astăzi încheiate, asupra semnificaţiei şi rosturilor omului în univers. Păcatul originar al cugetării filozofice a fost acela că a transferat *relaţia dintre potenţă şi act* de la nivel uman la scara universului în ansamblu, fapt care a netezit calea pătrunderii în mentalitatea oamenilor a unor soluţii teiste în explicarea determinismului obiectiv. Or, gîndirea acţionalistă şi praxiologia (avem în vedere şi soluţiile acţionaliste care au fost formulate anterior în filozofie şi sociologie, ştiut fiind că o teorie a acţiunii umane concepută ca disciplină teoretică independentă s-a făurit abia în ultimele decenii) au coborît problema raportului dintre potenţă şi act din ceruri pe pămînt. Nu există o stare de potenţă exterioară universului, sau un scop obiectiv iniţial care să-i prescrie sensul ; actul nu este deci un efort demiurgic prin care universul virtual, graţie unei raţiuni supreme, capătă formă. Activitatea, ca trecere de la potenţă la act, este o proprietate lăuntrică universului, ea este exercitată de agenţi umani călăuziţi de scopuri proprii. Demiurgul ca agent obiectiv suprem este înlocuit cu agenţi subiectivi, la rîndul lor ipostaze ale diacroniei universului obiectiv. Atributul de activ nu este deci propriu universului în general, ci universului uman, iar acţiunea eficientă, ca relaţie conştientă de transformare materială de către agent a existentului, este o problemă de competenţa directă a teoriei acţiunii umane (praxiologia), şi nu a unei explicaţii filozofice generale care, inevitabil, în măsura în care încearcă să o extrapoleze la scara universului, împinge discursul teoretic asupra esenţelor în teleologism şi teologism.

Redimensionarea marxistă a *teleologiei*, prin reducerea ei la scară umană şi, corespunzător, restrîngerea sferei conceptului de *creaţie* la nivelul comportamentului uman (operaţii pe care praxiologia le înscrie ca termeni primitivi într-un discurs pozitiv asupra socialului, eliberat de idolii filozofiei acţionaliste tradiţionale de origine aristotelică şi tomistă) au constituit un act eliberator nu numai pentru evoluţia gîndirii sociale, care capătă pentru prima oară premisele unui spirit ştiinţific, ci şi pentru discursul filozofic însuşi. Prin dimensionarea exclusiv umană a scopului şi creaţiei, impuse de gîndirea acţionalistă întemeiată de Marx şi Engels, filozofia capătă cu adevărat atributul umanismului, al unui umanism de data aceasta imanent, realizabil practic şi nu numai postulat teoretic. Teoria acţiunii umane, desprinsă de filozofie, devine, aşadar, sprijinul principal al filozofiei în efortul de rostuire a propriei misiuni : de a explica lumea pentru om. Cedînd praxiologiei o parte a propriului teren, filozofia se redimensionează pe sine, cîştigă premisele pentru întemeierea unor criterii de finalizare a discursului asupra lumii, discurs care coboară din sferele speculaţiei contemplatoare la nivelul unor explicaţii cu finalitate practică nemijlocită.

5. Odată cu subordonarea oricărui discurs faţă de nevoile practice ale oamenilor, filozofia marxistă şi-a impus ca problemă centrală *definirea conceptului de practică*, pe baza căruia s-a întreprins o reconstrucţie a tuturor disciplinelor filozofice, începînd cu antropologia şi încheind cu epistemologia.

Pivotul întregului sistem de discipline filozofice devine *materialismul istoric*, care concepe acţiunea umană ca motor al întregii vieţi sociale, atît materială, cît şi spirituală. Conceptul de practică, de acţiune umană transformatoare, sugerat de marxism o dată cu crearea materialismului istoric, trebuia disecat, surprins în totalitatea termenilor şi momentelor care-i configurează structura. Un asemenea travaliu şi l-a asumat praxiologia, pe terenul căreia se întîlnesc toate disciplinele care au ca preocupare directă, sau care oferă modele pentru surprinderea structurii comportamentului uman eficient : antropologia, sociologia, epistemologia, logica, cibernetica, teoria generală a sistemelor, precum şi diverse ştiinţe sociale particulare ca economia politică, politologia, dreptul etc.

Structura praxis-ului (P), concepută în termenii praxiologiei contemporane, are, dacă luăm ca model schema generală a sistemului acţiunii sociale sugerată mai sus*, următoarea configuraţie :



Acţiunea umană practică (praxis) s-ar putea defini astfel, ca *trecere de la potenţă la act* în relaţia *mijlocită* dintre agent (subiect) şi existent (obiect).

În această relaţie se structurează un raport de *conexiune inversă* între subiect şi obiect : *obiectul se subiectivează* şi *subiectul se obiectivează*.

Problema principală a praxiologiei este formularea unor criterii de *obiectivare eficientă a subiectului în vederea subiectivării maxime a obiectului*. Dealtfel, progresul societăţii însăşi ne apare ca un proces de creştere permanentă a gradului de *umanizare a realului, de adecvare a obiectului pentru*

---

* Notăm : A = agent ; C = dimensiunea reflexiv-raţională a acţiunii umane (E = motivaţie explicativ-nomologică ; Ps = motivaţie psihologică ; T = motivaţie teleologică) ; F = dimensiunea prospectiv-futurologică (Pv = previziune, Pg = program, Pl = plan) ; S = dimensiune situaţională (c = condiţii, m = mijloace, r = norme) ; R = dimensiune efectorie (d = decizie, l = conducere, o = comandă, ε = execuţie, V = valorizare) ; ω = obiect al acţiunii.

subiect. În procesul acestei adecvări a lumii la om, omul se cizelează pe sine, se formează personalitatea umană, stăpînă pe forţele naturii şi sociale.

6. O deplină realizare a personalităţii umane, şi prin aceasta un cîmp larg de aplicabilitate a praxiologiei, se produce în socialism. Acest tip de orînduire asigură condiţiile sociale, economice şi politice ale unei depline adecvări a obiectului la subiect, adecvare de care beneficiază deopotrivă atît individul, cît şi colectivitatea. Socializarea adecvării realului la uman constituie cadrul obiectiv al realizării plenare a personalităţii umane, ţintă la care poate spera orice individ în socialism. Acesta este sensul libertăţii pe care socialismul o deschide umanităţii; înstrăinarea, care împiedică omul să se descopere pe sine, în raport cu lumea naturală şi socială, prezentă în orice tip de societate bazată pe exploatare, dispare treptat în socialism, pe măsură ce masele populare, eliberate de cătuşele exploatării, participă conştient la creaţia istorică, cu deplină convingere că roadele creaţiei lor le aparţin. Adecvarea obiectului la subiect se realizează astfel la nivelul întregii societăţi. Pe temeiul acestui tip de adecvare (socială) a obiectului la subiect se conturează strategic activitatea politică a partidelor comuniste şi muncitoreşti, care-şi înţeleg pe deplin misiunea lor istorică profund eliberatoare, de a potenţa la maxim creaţia istorică a maselor şi de a le conduce competent în procesul realizării depline a condiţiei lor umane. În această perspectivă se poate afirma că activitatea politică practică a oricărui partid comunist are în cel mai înalt grad nevoie de o teorie modernă a acţiunii umane. Se explică astfel, convingător, interesul actual sporit al Partidului Comunist Român pentru cercetările praxiologice, într-un moment şi context istoric-concret în care politica nu este doar *artă*, ci în primul rînd *ştiinţă a acţiunii sociale eficiente*.

La o asemenea finalitate trebuie să aspire orice discurs filozofic autentic marxist. Idealul de acţiune socială eficientă este, de aceea, crezul suprem promovat de filozofia marxistă, praxiologia oferind modelul întemeierii şi instrumentul potenţării eforturilor pentru atigerea acestui ideal.

ASPECTE DIN PROBLEMATICA AXIOLOGICĂ (II)

DE

C. I. GULIAN

NIVELUL AXIOLOGIC

Oricîte merite ar avea filozofia nemarxistă a culturii în problema valorilor de la Kant, Fichte şi Hegel pînă la axiologia contemporană, ne dăm astăzi seama că teoria valorilor rămîne în aer atît timp cît nu vrea să abdice de la pretenţiile unei autonomii absolute şi fictive. Absolutismul axiologic se hrăneşte din *iluzia* autonomiei. Sociologia, istoria şi psihologia îi atrag atenţia că teoria valorilor n-ar avea decît de cîştigat dacă „s-ar aşeza la masa discuţiilor" şi ar duce tratative în vederea unei convieţuiri paşnice. Astfel de „tratative" nu trebuie cîtuşi de puţin să o ducă la concesii principiale, nici nu este cîtuşi de puţin vorba de a ştirbi drepturile valorilor, în *specificul* lor, ci, dimpotrivă, de *a le apăra* împotriva scepticilor şi a nihiliştilor. Căci ni se pare că nimic în lume nu demonstrează mai puternic existenţa valorilor decît *necesitatea* lor.

Procesul apariţiei ştiinţelor de graniţă în epoca noastră — ca, de pildă, biochimia, chimia fizicală, astrofizica etc. — arată că întrepătrunderea şi complexitatea fenomenelor cer apariţia unor astfel de ştiinţe de graniţă, iar nu pofta de „a subordona" o ştiinţă alteia. Este deci un proces obiectiv, iar nu act dictat de vederile sau ambiţiile personale ale unui savant sau altul.

În cadrul teoriei marxiste, deci dialectice, a culturii, legea interdependenţei dintre cele trei nivele (societatea, omul şi cultura), ca şi postulatul complexităţii faptului de cultură însuşi şi, în consecinţă, a abordării lui multilaterale, sînt postulate de la sine înţelese. Teoria marxistă a culturii, aşa cum se înfăţişează ea ca germeni şi indicaţii de bază în operele clasicilor marxismului, în perspectivele ei de orientare şi dezvoltare ulterioară, cît şi din punctul de vedere al dialogului contemporan cu autorii nemarxişti, nu se poate limita la *bazele* ei sociologice - istorice şi la *veriga* antropologică, ci îşi cere întregirea firească prin *încoronarea axiologică*, prin reliefarea laturii valorice a artei, a moralei sau gîndirii. De fapt „latură" este puţin spus. Căci, aşa cum studiul personalităţii nu poate ignora psihofiziologia, dar

Rev. filoz., **19**, *10*, p. 1215–1226, Bucureşti, 1972

ar avea o jalnică înfăţişare dacă s-ar reduce la analiza senzaţiilor, tot astfel teoria marxistă a culturii, ca şi antropologia filozofică, ar rămîne neisprăvite şi în fond nejustificate dacă nu s-ar încheia cu încoronarea axiologică. Altfel la ce bun să studiem fenomenul uman sau fenomenul culturii dacă nu sfîrşim prin *concluzii*, prin *valorizarea* culturii sau a omului, prin relevarea, legitimarea şi aducerea unui prinos de admiraţie faţă de *valorile durabile* ale culturii, prin valorificarea critică a trecutului, prin acţiunea de a descoperi în cultură marile potenţe ale omenirii în ciuda zig-zagurilor şi mărginirilor? Nu este firesc ca într-o încercare de fundamentare a istoriei culturii să justificăm *criteriile* aprecierii valorilor artistice, etice, [teoretice şi de a prospecta o cutezătoare — în sensul de cea mai cuprinzătoare — tablă a valorilor spirituale?

Se fac astăzi diverse încercări de a „formaliza" axiologia (Robert Hartmann, *The Structure of Value*, Illinois, 1967) sau de a o anexa structuralismului. Dar şi într-un caz şi întraltul se pierd legăturile intime ale valorilor cu viaţa, cu problematica omului, cu lupta lui pentru a impune valori şi a respinge nonvalori sau pentru a înlocui valori vechi (care nu mai „valorează")prin valori noi. Astfel de concepţii axiologice sînt lipsite de seva vieţii, de abordarea şi patosul luptei care a caracterizat dintotdeauna „viaţa valorică".

Înţelegerea marxistă a structurii, a genezei şi a evoluţiei, a funcţiei şi a sensului culturii ar rămîne incompletă fără conexarea cu axiologia. Orice sociologie şi antropologie a culturii implică latura axiologică — *atitudini*, *modele*, *valori*. Este preferabil să punem deschis problema valorilor, *să explicităm* şi să discutăm ceea ce există ca moment *implicit*. O teorie marxistă a culturii nu se ascunde după degete, nu acceptă naivitatea (sau ipocrizia) pozitivismului, care se pretinde reprezentantul unic al „obiectivităţii", ci trebuie să pună deschis problema calităţii sau a valorii faptelor de cultură, să întregească explicaţia culturii cu valorizarea ei în istoria culturii universale. Recent, sociologul american Alwin Gouldner a dezvăluit necruţător rădăcinile „obiectivităţii" în sociologie : „Conceptele de societate şi cultură care stau la însăşi baza ştiinţelor sociale academice, se bazează în parte pe o reacţie la o înfrîngere istorică : eşecul omului de a poseda lumea socială pe care a creat-o. În această privinţă, ştiinţele sociale academice sînt ştiinţele sociale ale unei epoci alienate şi ale omului alienat. Din acest punct de vedere, posibilitatea «obiectivităţii» în ştiinţele sociale academice şi cererea «obiectivităţii» de către ele are o cu totul altă semnificaţie decît cea obişnuită. «Obiectivitatea» ştiinţelor sociale nu este expresia unei priviri detaşate şi lipsite de pasiune asupra lumii sociale ; este mai degrabă, un efort ambivalent pentru a împăca alienarea *şi* exprimarea unei dezaprobări tacite a ei"[1].

Nu ne putem mărgini — cum cred adversarii noştri — la dovada că valorile culturii spirituale sînt „epifenomene", că ele ar fi un simplu „adaos", că întotdeauna creaţiile spirituale au fost şi vor fi doar „dependente", că independenţa lor este „iluzorie". Nu contestăm că, luate *izolat*, unele texte din Marx, Engels sau Lenin au permis, celor puţin interesaţi în fond de de valorile spirituale, cît şi adversarilor marxismului, să degradeze marxis-

[1] A. Gouldner, *Becoming crisis in Sociology*, 1970.

mul la economism sau sociologism la o poziţie care neagă specificul valorilor spirituale şi prin aceasta ştirbeşte demnitatea demiurgică a omului.

Dar, în ultimul deceniu mai ales, atît prin scrierile unor gînditori marxişti, cît şi prin analiza obiectivă a unor gînditori nemarxişti (Gurvitch de pildă), situaţia s-a îmbunătăţit simţitor. Deşi n-au dispărut reprezentanţii şi urmele dogmatismului, stereotipurile interpretării schematice, depreciatoare a fenomenelor spirituale, ca şi ostilitatea sau neînţelegerea dialecticii marxiste în problema culturii din partea unor autori nemarxişti, aceste fenomene negative, regretabile, sînt în declin.

Tocmai pentru că însăşi metoda interpretării istorice -sociale a culturii pare să pună accentul doar pe baza sociologică, pe mecanismul explicării, ni se pare deosebit de necesar să reliefăm nu numai rolul etosului, ci şi al valorilor culturii ca atare, ridicîndu-ne, după explicaţia social-antropologică, la nivelul *axiologic*. Este de la sine înţeles că, după expunerea rolului societăţii şi al omului în *făurirea* valorilor materiale şi spirituale, nu ne mai poate pîndi nici primejdia de a pluti în aer, de a izola — ca Rickert sau ca fenomenologii — valorile de om şi societate, de a repeta deci erorile concepţiilor spiritualiste. Conştiinţa critică, experienţa de viaţă şi creaţie a epocii noastre de cotitură istorică ne permit evitarea acestor erori. Astăzi putem să avansăm cu prudenţă, să forjăm *concepte dialectice şi critice* ale creaţiei, libertăţii, personalităţii, etosului, valorii, să restabilim deci *specificul* sau *novum*-ul culturii (din punct de vedere ontologic), să asigurăm securitatea „autonomiei relative" a spiritualului împotriva relativismului.

Dar teza marxistă a „autonomiei relative" a valorilor cere o argumentare teoretică, o demonstraţie prin exemple şi analize variate. Argumentarea teoretică ni se pare că trebuie să pornească de la importanta distincţie şi sinteză dialectică pe care a făcut-o Hegel între *logic* şi *istoric*. Dar pentru că logicul nu-i decît doar unul din exponenţii valorii, trebuie să folosim conceptul mai larg de valoare sau valabilitate (*Geltung*) nu numai a adevărului, ci şi a valorilor etice şi estetice.

Teza „autonomiei relative" a valorilor spirituale nu ştirbeşte, ci reliefează sensul culturii atît împotriva relativismului, cît şi împotriva concepţiilor biologiste, psihologiste sau nihiliste. Dacă condiţiile istorice în care au trăit cereau lui Marx şi Engels să marcheze *în primul rînd dependenţa* conştiinţei sociale de existenţa socială, nu putem să neglijăm *mesajul axiologic* explicit din scrierile de tinereţe (*Manuscrisele economico-filozofice*) şi nici cel implicit care se află în *întreaga doctrină marxistă*. Chiar adversarii marxismului sau marxologii care vorbesc despre „escatologia" cuprinsă în marxism recunosc, prin chiar folosirea acestui termen, că marxismul proiectează în perspectivă *o tablă de valori* : structuri sociale, relaţii umane, eforturi, realizări şi creaţii, care *nu existau* decît ca intenţii, potenţe, scopuri, planuri, deci ca structuri *ideale* sau *maximale*, ca *modele* şi *valori*, pînă la pregătirea revoluţiei sau începerea făuririi socialismului, că aceste valori au ca punct arhimedic de sprijin realităţi obiective sau posibilul existent. Aceasta constituie realismul marxist, dialectica transformării posibilului în realitate.

O *explicaţie* dialectică — de pildă a formelor arhaice sau contemporane ale artei — se îngemănează cu o *valorizare* a ei ; o astfel de explicaţie se aşază la cu totul alt pol decît tipurile de interpretare economistă sau

sociologistă. Căci orice *apreciere* implică o depășire a constatării, a descrierii și explicației. În științele sociale și umane, atitudina de aprobare sau respingere, de receptare sau înlăturare — într-un cuvînt de *valorizare* — este *implicită*. Nu poți „prezenta" doar arta fără să nu te rostești asupra a ceea ce crezi că merită să intre în tezaurul artei mondiale. Tudor Vianu arată că „referirea permanentă la esența artisticului în stadiul creației și contemplației — ne împiedică de a privi aceste două probleme ca pe niște simple capitole de sociologie și psihologie"[2].

La nivelul axiologic „nu uităm" cauzele complexe ale genezei valorilor, pe care le-am putea sintetiza, poate, în formula „rădăcina socio-antropologică", dar analizăm și apreciem actul etic, creația estetică sau teoretică în lumina originalității și noutății (în artă), în lumina elaborării în profunzime și coerență logică (gîndire) sau în lumina depășirii subiectivității (în cazul valorilor morale).

La nivelul axiologic, analiza pătrunde în *specificul* (sau structura internă) a creației sau actului etic, *compară* un fapt de cultură cu altul, dezvăluie chipul în care *Necesitatea* (rădăcina sau cerințele socioantropologice) s-a „sublimat" în *Valoare*. De aceea cred că putem vorbi de o rezervă față de limitele și insuficiențele orizontului analizei structuraliste sau fenomenologice, dar nu putem repudia *problema structurii valorilor*. Numai că, spre deosebire de fenomenologi sau structuraliști, valoarea este pentru noi mai complexă, ne obligă la sesizarea tuturor aspectelor ei. Structura sau sistemul unei culturi, de pildă, are înăuntrul ei o varietate de fenomene; nu numai că pornim de la început de la dualitatea cultură materială-cultură spirituală, dar și înăuntrul culturii spirituale deosebim morala, arta, gîndirea. Dar sînt fenomene care, deosebite prin natura sau *specificul* lor, coincid sau sînt unitare prin *funcția* sau *sensul* lor, prin *rădăcina socioantropologică unitară* care le dă naștere. Eforturile gînditorilor, istoricilor, etnologilor etc. care au căutat să surprindă unitatea culturii primitive sau antice a unei populații, a unei națiuni sau a unei orînduiri au avut gîndul pe deplin justificat de a generaliza, de a descoperi *trăsăturile comune* care leagă moravurile, credințele, operele de artă și concepția despre lume dintr-o cultură dată.

Dacă folosim noțiunea de structură pentru fenomenul culturii, o facem pentru că și în măsura în care această noțiune *exprimă* o puternică și tradițională *necesitate metodologică*: nevoia generalizării, a unității, a dezvăluirii culturii ca un *întreg*, după ce am luat cunoștință de varietatea concretă a faptelor de cultură. De aceea este necesar — dat fiind circulația actuală a termenului „structură" — să ne și delimităm de accepțiile pe care i le dau structuraliștii și care ar putea iradia și în problema noastră. Nu ni se pare posibil să analizăm doar „în sine" un roman, un poem, o carte filozofică etc. Marxismul subînțelege ca necesară raportarea unui fapt de cultură — mit, cîntec sau dans, tablou sau simfonie, doctrină morală sau filozofică — la ansamblul, la *totalitatea* sau la structura unei culturi. Izolarea analitică pe care o cere ca moment inițial cercetarea unei concepții morale, a unei opere de artă sau a unor credințe (fie totemismul sau budismul, o sectă medievală sau din secolul XIX) trebuie să fie însoțită de *integrarea fenome-*

[2] Tudor Vianu, *Estetica*, 1939, p. 39.

nului izolat în ansamblul culturii unei anume societăți. Referindu-se la demersul analizei sociale, Marx scria că „...societatea trebuie să figureze tot timpul în reprezentarea noastră ca o premisă"[3].

Concepția marxistă se deosebește net de ceea ce s-ar putea numi structuralism în analiza culturii prin faptul că dezvăluie chipul în care o structură estetică sau teoretică nu este o structură închisă, „autoreglată", ci numai „relativ autonomă", deoarece este întotdeauna un produs al conștiinței sociale și interferează cu „suprastructura" *generală* a societății. Cultura este relativ „autoreglată", în sensul influențelor interne reciproce dintre artă și morală, morală și religie, morală și filozofie, filozofie și artă etc.

Această recunoaștere a structurii valorii, a specificului și autonomiei ei relative se deosebește însă net de teza de bază a structuralismului, a „antiumanismului teoretic" : eliminarea omului, a sensului activității și luptei, a aprecierii erorilor și eșecurilor, ca și a victoriilor lui. Viziunea structuralistă implică un univers dezumanizat, o lume pustie ; în atmosfera pură a structurilor nu trăiesc oamenii, așa cum nu trăiesc, după cîte știm pînă acum, pe alte planete. Asupra acestui univers congelat se plimbă, senină, privirea unui „subiect", care a reușit, dacă trebuie să-l credem, să se debaraseze de afecte, de iubire și ură, de repulsii și elanuri, în sfîrșit de „ideologie". Althusser, ca și Foucault, vor să reînvie „subiectul" epistemologic, purificat de patimile omenești, acel subiect care figura în istoria filozofiei premarxiste și a cărui autoexaltare a fost satirizată de Marx în *Sfînta familie* și în *Ideologia germană*.

După cum se știe, Marx a considerat idealismul clasic german drept unul din izvoarele marxismului, deci a acordat cuvenita prețuire nu numai lui Hegel, dar și lui Kant și Fichte. Într-adevăr, o cercetare amănunțită a izvoarelor ideologice ale marxismului nu poate să nu detecteze chipul în care Marx a asimilat moștenirea iluministă, ideile democratice și umaniste ale lui Kant și Fichte.

Printre ideile care ilustrează umanismul kantian se află ideea centrală despre *omul ca scop în sine*. „Susțin că omul...există ca scop în sine, și nu ca simplu mijloc în vederea folosinții arbitrare a cutărei sau cutărei voințe, și că în toate acțiunile sale, fie că îl privesc numai pe el, fie că ele privesc și alte ființe raționale, omul trebuie să fie considerat întotdeauna ca un scop" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785).

Ecoul direct al ideii kantiene cred că se poate citi în formula tînărului Marx despre „emanciparea omului ca om". Evident, principiul kantian a fost mutat de Marx, chiar din perioada de tinerețe, din regiunea inofensivă, abstractă a deziderateloг și a idealurilor, în contextul aspru al luptei sociale. Lenin spunea că, dacă Marx n-a dat o *Logică* precum Hegel, *Capitalul* este o logică dialectică aplicată, este concretizarea dialecticii. Dar cred că se poate afirma cu tot atîta tărie că, dacă Marx, Engels sau Lenin n-au dat o axiologie, o teorie a valorilor, întreaga lor operă și activitate s-au aflat, de la început pînă la sfîrșit, sub zodia axiologiei.

Marxismul, spunea Lenin n-a apărut și nu s-a dezvoltat *alături* de albia largă a istoriei culturii universale. Marxismul face parte integrantă din istoria acestei culturi, el s-a vrut *integrat* în istoria filozofiei universale,

---

[3] K. Marx, *Introducere* (*Din manuscrisele economice din anii 1857—1858*), în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 675.

în ciuda „răfuielilor" cu ideologia burgheză. Or, unul din semnele distinctive, majore, ale filozofiei contemporane (de la Marx încoace) este dezvoltarea „filozofiei practice" (cum o numea deja Kant), a acelei părți majore a filozofiei care dezbate problemele arzătoare ale vieții : „ce trebuie să facem" ? (Kant) sau în limbaj modern : care este sensul vieții, ce sînt normele, valorile, ce înseamnă sens sau model de societate, ce înseamnă și care trebuie să fie modelul personalității, cum pot fi realizate valorile, modelele ?

Filozofia marxistă nu se mulțumește cu contemplarea structurilor date, sociale și umane, ci vrea să le „transforme" (Marx). Dar cum ar fi posibilă folosirea acestei noțiuni de *transformare* dacă ea n-ar implica un *model* ?

Este foarte adevărat că Marx a pus la baza socialismului teoria dezvoltării sociale, a formațiunilor social-economice etc., dar aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin o ruptură cu umanismul, deci implicit cu axiologia, ci doar cu idealismul antropologic. Cînd Althusser consideră că „ruptura" cu orice antropologie sau cu orice umanism filozofic s-a concretizat, pe lîngă elaborarea conceptelor fundamentale economico-sociale, și prin „definirea umanismului ca *ideologie*"[4], afirmația sau măcar formularea aceasta mi se pare lipsită de sens. Nici un umanism, nici o tablă de valori, nici o etică și nici o axiologie nu pot fi recuzate pentru faptul că Marx a descifrat legile dezvoltării economico-sociale obiective. După cum n-a putut fi „desființat" umanismul și axiologia în general prin faptul că, de la Renaștere pînă azi, științele naturii — mai întîi prin astronomie și mecanică, apoi prin fizică, chimie și biologie — au pătruns în legile obiective ale naturii.

De ce sîntem obligați „să alegem" între teoria economică a lui Marx și umanismul — de fapt — axiologia marxistă ? La ce nivel — psihic, intelectual, spiritual — a descoperit Althusser incompatibilitatea, antagonismul între logic (epistemologic) și axiologic ?

Sau : dacă, așa cum nu poate să nu o facă orice marxist, condamnăm antropologia filozofică *speculativă, abstractă* etc ., ce ne împiedică să facem efortul de a elabora o antropologie *concretă*, bazată riguros — în partea ei ontologică — pe analiza fenomenelor (sau regiunilor, straturilor) biologice, psihologice, spirituale, pe analiza laturilor sociale și individuale care au fost, sînt și vor fi constitutive ființei umane, și — în chip mediat — *pătrund* în structura valorilor ?

Nimeni nu poate să conteste bunele intenții care se află la rădăcinile „antiumanismului teoretic" : de a da un caracter cît mai riguros marxismului. Din păcate, cel puțin în ce privește problematica ideologiei, a suprastructurii, a culturii, a sensului, modelului, valorilor, eliminarea omului duce la cel mai schematic economism și sociologism. Pentru că, eliminînd antropologicul, veriga mediatoare între economic și spiritual, ajungem la un fel de determinism mecanicist, prin care suprastructura este obligată să se schimbe *automat, fără rolul personalității*, așa cum se declanșează în mod automat mișcarea unei mașini.

Mikel Dufrenne a dezvăluit cu deosebită perspicacitate iluzionările structuraliste ale lui Althusser, care crede că se poate discuta despre istorie și cultură de pe pozițiile teoriei „pure", din unghiul de vedere al unui „subiect" căruia i s-au amputat dorința, nevoile, ura, angajarea, voința de luptă etc. [5].

---

[4] Vezi L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 52.

[5] Vezi Mikel Dufrenne, *Pentru om*, București, Edit. politică, 1971.

Etica pentru actul moral, critica și istoria literaturii și artei pentru creația artistică, istoria filozofiei pentru filozofie, nu pot să nu țină seama de *specificul* și de *ierarhia* valorilor etice, estetice, teoretice. Dar o teorie generală a valorilor, *învățînd*, *receptînd* roadele analizelor specifice, nu poate să nu se trudească să afle și acele *trăsături comune* ale valorilor specifice, trăsături care le leagă într-o *unitate spirituală*, unitate care îl frapează nu numai pe istoricul culturii, dar și — la un nivel mai modest — pe orice om de cultură. O axiologie marxistă nu vrea și nu poate să opteze între analiza specificului sau structurii diferitelor valori și analiza miezului lor comun, a acelor trăsături care le dă o fizionomie comună, un „stil" comun. Ambele tipuri de analiză sînt la fel de necesare. Numai că al doilea tip de analiză întregește sau încheie circuitul societate-om-valori, fără ca aceasta să însemne cumva o renunțare la nivelul axiologic.

Cu toate rezervele pe care le poate trezi critica pe care a adus-o Scheler eticii kantiene (întrucît a subapreciat analiza imperativului ca atare), este indiscutabil că Max Scheler a fost bine inspirat în reintegrarea și aprofundarea factorului emoțional[6]. Într-adevăr,valorile — și nu numai cele etice, ci și cele estetice, teoretice etc. — nu pot fi identificate cu esențele sau structurile logice sau matematice. Din acest punct de vedere, Scheler a valorificat intuițiile și analizele marilor psihologi din trecut. Rezultatele psihologiei sociale și individuale din epoca noastră confimă concepția despre caracterul emoțional al ethosului, care trăiește valorile și nonvalorile. Evident, cu condiția ca analiza vieții emoționale să nu rupă legăturile cu factorul obiectiv, social-istoric, care orientează alegerea, lucru pe care l-am semnalat mai de mult[7].

CONTEMPLARE, „NEUTRALITATE", ATITUDINE

Dacă conexăm ultima și cea mai celebră din *Tezele despre Feuerbach* („filozofii nu au făcut de cît *să interpreteze* lumea, important este însă de *a o schimba*") cu ceea ce am încercat să reconstruim sau să descoperim în antropologia lui Marx, plecînd de la pivotul ei psihosocial[8], ne dăm seama că apariția marxismului a premers luptei pe care aveau să o dea în psihologie adepții psihologiei concrete împotriva psihologiei abstracte, neutrale, schematice a „funcțiilor" sau a „substanței" sau a asociaționismului. Fie că ea se înfățișează ca explorare a inconștientului, a conexării strînse dintre om și mediu, ca studiu al comportamentului sau al afectivității etc., psihologia modernă (pe care o putem data de la finele veacului XIX) a înlăturat și continuă să înlăture fantoșa abstractă, speculativă, despre un subiect redus la intelect, „neutru" față de acțiunile pe care le exercită asupra lui influența mediului social sau apatic față de acțiunea pe care el dorește, vrea sau este silit să o exercite asupra lumii. „În viața socială de fiecare zi — — scrie un psiholog contemporan — nu contempli oamenii, ci intri în relații cu ei, adică acționezi față de ei" [9].

---

[6] Vezi Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und d ie materiale Wertethik.*

[7] Vezi C. I. Gulian, *Introducere în sociologia culturii*, 1947, p. 121.

[8] Vezi idem, *Problematica omului*, București, Edit. politică, 1966.

[9] H.C.J. Duijker, *Les attitudes et les relations interpersonnelles*, în *Les attitudes* (Symposion de l'Association de psychologie scientifique de langue française), Paris, P.U.F., 1961, p. 95

Conceptul *atitudinii* este cît se poate de important pentru teoria marxistă a culturii şi pentru axiologie, pentru că face trecerea dialectică de la *pasivitate* la *activitate* sau *acţiune*. Aş spune că este un concept elastic sau ambivalent : privit dinspre sociologie, i se vede latura „pasivă", dar, privit dinspre ethos şi cultură, i se evidenţiază latura creatoare, demiurgică. Dacă analiza sociologică concretă trebuie să constate şi doar să descrie chipul în care atitudinea — de fapt umanul — este determinat, impactul etic relevă potenţele creatoare, spaţiul sau dimensiunile nemăsurabile ale personalităţilor creatoare.

Mi se pare deosebit de frapant şi important faptul că, în problema atitudinii, psihologii se întîlnesc cu sociologii şi se acordă între ei pe tărîmul de interferenţă al celor două discipline : al psihologiei sociale. La simpozionul de la Bordeaux, intuiţia faptului că atitudinea este simultan o problemă subiectivă şi obiectivă sau de psihologie individuală şi socială a stat la baza discuţiilor. Sugestiv este de asemenea faptul, remarcat printr-o simplă constatare, că atitudinea conjugă planul biologic, rezervorul energetic şi totodată normele, cerinţele sociale : „...H. Wallon situează deasupra conduitelor atitudinile, care nu numai că exprimă mai bine atît latura biologică, cît şi cea socială a individului, dar stabilesc în acelaşi timp între cele două o continuitate, de la conduita noului născut pînă la conduita socială cu adevărat elaborată [10]".

Şi literatura americană accentuează caracterul *activ* sau „gata de acţionare" al atitudinii : „o atitudine este o stare mintală şi nervoasă de a fi gata de acţiune" (G. Allport, 1935) ; „atitudinea este în primul rînd un fel de a fi pentru sau împotriva unor anumite lucruri" (Murphy, Murphy and Newcomb, 1937). Se subliniază caracterul ei afectiv — după noi *practic* relevant, izvorînd din nevoi vitale, individual-sociale : „o atitudine este un răspuns afectiv relativ stabil la un obiect"(Rosenberg, 1956) sau, mai larg, „o tendinţă sau o dispoziţie de a evalua un obiect sau simbolul acelui obiect într-un anumit fel" (Katz and Stotland, 1959)[11].

Într-un recent tratat de psihologie socială, autorii îşi propun să releve în atitudine credinţa (convingerea) şi valoarea. „Ne propunem să tratăm o *atitudine* ca implicînd combinarea unei convingeri cu o valoare revelatoare", plecînd de la teza că „persoana minimală pentru scopurile noastre constituie o îmbinare de credinţe, valori şi atitudini".

Într-o astfel de abordare realistă, valorile sînt concepute ca fiind legate de cerinţele şi situaţiile concrete ale vieţii individului : „În accepţia noastră, valoarea se referă la o gamă largă de fenomene motivaţionale. Orice stare sau obiect către care individul tinde, se apropie, le îmbrăţişează, le consumă în mod voluntar, încearcă să le obţină, reprezintă o valoare pozitivă. Orişice individul ocoleşte, scapă, deplînge, respinge sau atacă este o valoare negativă. Valoarea animă persoana ; îl deplasează în jurul mediului său, deoarece îi defineşte sectoarele atractive sau respingătoare"[12].

Trecînd în revistă diferitele teorii asupra atitudinii, Chester Insko constată că cea mai evidentă slăbiciune a lor este „ ... lipsa de importanţă

---

[10] *Les attitudes* (intervention de M. Bergeron), *op. cit.*, p. 154.

[11] Cf. Chester Insko, *Theories of Attitude change*, Appleton, New York, 1967, p. 2.

[12] Edward E. Jones şi Harold B. Gerard, *Foundations of Social Psychology*, New York, John Wiley & Sons, 1967, p. 158—159.

care se dă relaţiei dintre atitudini şi comportament. Teoriile par să se fi concentrat asupra relaţiei dintre atitudini şi opinii şi au neglijat cu totul comportamentul [13].

Într-adevăr, chiar dacă unii autori fac legătura cu comportamentul *individual*, lipseşte atitudinea socială, colectivă, în aspectele ei diverse şi contradictorii, care, la rîndul lor, cer analiza *intereselor* (nevoilor) claselor sau grupurilor sociale.

AXIOLOGIE, UMANISM, ETICISM

O teorie a culturii care se axează în jurul categoriei umanismului trebuie neapărat să se delimiteze de concepţiile cu caracter eticist, concepţii care fac să depindă dezvoltarea sau decăderea unei culturi de factorul moral. Astfel de viziuni au existat implicite în antichitate în doctrinele marilor reformatori, au reapărut apoi în epoca modernă în veacurile XVIII—XIX. Dacă noţiunea de progres a lui Condorcet avea un dublu sens (social-politic şi moral), în concepţia lui Fichte, de exemplu, triumfă eticismul ca atare. La Hegel, noţiunea-cheie a libertăţii are iarăşi un triplu sens : social, etic şi teoretic.

În epoca noastră, figura luminoasă a lui Albert Schweitzer, cunoscut ca muzician, medic şi gînditor, a reluat concepţia lui Fichte. Schweitzer a pornit de la surprinderea dublului caracter modelator al culturii : domnia raţiunii asupra naturii, domnia raţiunii asupra simţirii umane, considerînd-o însă pe aceasta din urmă ca fundamentală. Dominarea simţirii înseamnă pentru Schweitzer bunăvoinţă faţă de orice fiinţă vie (Francisc din Asisi !) Etica se înrădăcinează în respectul faţă de viaţă şi orice cultură s-ar dezvolta în jurul acestui nucleu al „afirmării vieţii" (Lebensbejahung). Albert Schweitzer susţine însă şi o teză demnă de meditaţie : progresul culturii nu poate fi considerat şi preţuit ca atare decît dacă el înseamnă nu numai progres tehnic, ci şi moral, desăvîrşirea simultană a individului şi colectivităţii.

Pornind de la aceste exigenţe, Schweitzer ajunge la constatarea decăderii culturii apusene, proces care a început de la mijlocul veacului al XIX-lea şi a continuat de atunci fără stăvilire. De aceea gînditorul şi-a intitulat primul volum al filozofiei culturii *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* (Decăderea culturii şi reconstrucţia ei, München 1923), iar pe cel de al doilea „*Kultur und Ethik*" (1925). Cultura apuseană piere *numai* din pricină că îi lipseşte nivelul etic, crede Schweitzer. Orice cultură, cu oricîte progrese tehnice, ştiinţifice, artistice s-ar mîndri, piere dacă nu are o bază etică. Dar la Schweitzer etica se reduce la „respectul pentru viaţă". De aceea el îşi arată preferinţa, în ce priveşte trecutul, pentru culturile în care au înflorit taoismul, confucianisnul, budismul în Orient, stoicismul şi iluminismul din veacurile XVII-XVIII în Europa pînă la jumătatea veacului al XIX-lea etc.

Schweitzer nu observă că în veacurile al XVIII-lea şi al XIX-lea, iluminiştii nu s-au mulţumit cu predica ideilor umanitare, ci au însoţit-o

---

[13] Chester Insko, *op. cit.*, p. 348.

cu o energică luptă socială, antifeudală. Schweitzer face afirmaţia interesantă că la decăderea culturii apusene a contribuit şi „renunţarea filozofiei" de a susţine idealurile etice, aşa cum au făcut-o iluminiştii de la Bayle la Goethe şi Hegel. Lumii contemporane apusene îi lipseşte o concepţie umanistă despre lume, de aceea „ ... am început o călătorie în necunoscut, într-o epocă a incertitudinii" [14].

Consideraţiile lui Schweitzer — care a cunoscut îndeaproape efectele nocive ale colonialismului în Africa — nu rămîn totdeauna în sferele eticii şi filozofiei : el observă situaţia de asuprire a maselor, istovirea lor etc. Dar ceea ce deplînge Schweitzer în primul rînd este decăderea morală — indiferentismul, nihilismul etic, care duce totodată la lipsă de interiorizare, de concentrare, la o viaţă trăită superficial, de azi pe mîine, la acceptarea unui confort material care n-are nimic de-a face cu profilul moral. Astfel Schweitzer se alătură tuturor acelor spirite clarvăzătoare din veacul nostru care, chiar dacă n-au găsit soluţii eficiente, au văzut în profunzime însă latura etică a decăderii culturii apusene.

Căutînd acel fundament moral care lipseşte în cultura contemporană apuseană, Schweitzer îl află în „voinţa de viaţă". El consideră că etica nu este o ştiinţă şi că-i sînt suficiente trăirea şi autoanaliza subiectivă a voinţei de viaţă, a afirmării vieţii. Şi el ajunge la afirmaţia surprinzătoare că viaţa luată ca atare n-are sens —, noi îi dăm sens, noi proiectăm asupra lumii un sens moral. Lumea în sine este „naturală" din punct de vedere etic şi ar fi doar o manifestare antropomorfistă să-i dăm vreun sens.

Nevăzînd sensul obiectiv al istoriei, Schweitzer îndeamnă spre o soluţie de interiorizare. El ignorează faptul că „afirmarea vieţii" însăşi ar fi lipsită de sens, dacă n-am ţine seama de valorile latente, potenţiale, ale lumii obiective. Repulsia faţă de nihilismul etic al culturii apusene îl face pe Schweitzer să se refugieze în meditaţie şi autocunoaştere. Filozofic, căile acestea duc la descoperirea unei realităţi ultime, la „fiinţa nesfîrşită în manifestările sale infinite" [15].

Dacă această metafizică banală ar fi fost singura încheiere a gîndirii lui Albert Schweitzer ne-ar fi rămas prea puţine de spus. Dar Schweitzer a fost unul din puţinii gînditori care şi-a tradus ideile în viaţă. Principiul respectului pentru viaţă şi-a găsit traducerea în cei peste cincizeci de ani petrecuţi ca medic în Gabon, unde a înfiinţat un spital şi a îngrijit şi vindecat mii de oameni. Firească, concepţia umanitaristă a lui Schweitzer, deşi dublată de o activitate socială care impune respect, are slăbiciunile tuturor concepţiilor altruiste, umanitariste, care, confruntate cu realitatea, nu pot aspira la realizarea practică pe plan colectiv, ci rămîne opera unor oameni răzleţi.

Din punctul de vedere al istoriei culturii şi al teoriei valorilor, concepţia lui Schweitzer are meritul de a fi militat cu tărie pentru perspectiva etică. Se pune însă întrebarea dacă factorul etic, oricîtă cuvenită cinste şi atenţie i-am acorda, este în stare să ne explice, *singur*, funcţia, dezvoltarea, legitatea culturii. Este limpede că el nu poate fi decît unul din factorii de *valorizare* şi, în orice caz, nu de *explicare* a culturilor.

---

[14] A. Schweitzer, *Verfall...*, p. 4.
[15] A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, p. 335.

Din punctul de vedere al axiologiei, meritul unor concepţii ca aceea susţinută de Fichte sau Schweitzer este de a reaminti nu numai prestigiul, dar şi prezenţa de nelipsit a factorului etic. Putem concepe o artă, o concepţie filozofică sau o teorie ştiinţifică lipsită de orice raport cu sensul vieţii, cu realizarea personalităţii şi, totodată, cu rezolvarea problemelor vitale ale oamenilor? Schweitzer exprimă în felul său specificul valorilor etice : de a fi peste tot prezente, de a pătrunde în structura internă a celorlalte valori. În acest sens, al *valorizării* factorului etic, concepţia umanistă despre cultură se întretaie cu cea umanitaristă. Dar, în problematica de care ne ocupăm — a valorilor — , *explicarea* este tot atît de importantă ca şi valorizarea. Din punct de vedere explicativ, teoretic, factorul etic nu este nici măcar de sine stătător — ceea ce remarcă critic şi Sorokin [16] — şi cu atît mai puţin poate fi vorba de considerarea lui ca factor determinant.

Morala constituie unul din regnurile valorilor şi ca atare nu influenţează doar ca tablă de valori, ci este ea însăşi determinată de structura socială. Istoria ideilor umanitare este ea însăşi reflexul permanenţei dezideratelor maselor, îmbrăţişate din foarte diferite unghiuri de vedere (să confruntăm budismul cu iluminismul francez !). Etica nu este dependentă de o concepţie despre lume : Schweitzer are perfectă dreptate cînd afirmă că *concepţia despre viaţă* determină concepţia despre lume, şi nu invers. Dar concepţia despre viaţă, despre rostul sau sensul vieţii este, cu alte cuvinte, *parafrazarea teoretică* a unei *atitudini* faţă de existenţă. Această atitudine nu izvorăşte din meditaţie individuală, ci sublimează atitudinile unor clase în societăţile împărţite în clase sau reprezintă opţiunea între valorile şi nonvalorile (acţiune-inacţiune, pasivitate-iniţiativă, curaj-laşitate etc.) ale unei societăţi omogene într-o anumită perioadă istorică.

Dacă realitatea ca atare n-are sens — cum afirmă Schweitzer şi doar acţiunea omului poate să i-l confere, atunci, în mod consecvent, etica şi cultura trebuie să aibă un caracter *activ*, *modelator*, conform unor idealuri, iar nu să se reducă la un respect pasiv faţă de viaţă, care este doar prima treaptă a umanismului. În această privinţă, umanitarismul lui Schweitzer este tot atît de lipsit de eficienţă ca şi toate eticile altruiste de dinaintea lui, care n-au făcut o confruntare între aceste idealuri utopice şi realitatea aspră a conflictelor sociale,.

Funcţia unei culturi nu se poate reduce la proslăvirea altruismului sau a respectului faţă de *orice* fiinţă. Aceasta se întîmplă numai în culturile cu nucleu moral-religios, care în mod practic, social-politic, n-au servit eliberării şi dezvoltării omului. Umanitarismul poate servi, dar şi deservi. El nu are o concepţie clară despre valori şi nonvalori, despre progres şi reacţiune. De aceea în ciuda intenţiilor lor nobile, umanitariştii s-au găsit adesea dezorientaţi în problemele sociale.

Istoria axiologiei şi istoria filozofiei în general ne previn asupra erorilor teoretice şi practice care pot izvorî din entuziasmul pentru valori ; din suprapreţuirea axiologiei derivă axiologismul. Deşi sună paradoxal, valorile ajung „să întunece" orizontul teoretic. De aceea punctul de vedere dialectic în teoria valorilor sau istoria culturii nu poate

[16] P. Sorokin, *KulturKrise und Gesellschaftstheorie*, Stuttgart, 1953, p. 302.

fi nici estetic, nici etic, nici filozofic, după cum nu trebuie să fie nici sociologist. O precumpănire a unuia sau altuia din aceste puncte de vedere va favoriza fie arta, fie filozofia, fie morala, ca dominantă, într-o problemă în care valorile etice, estetice sau teoretice trebuie să fie considerate egale. De aceea pare ciudată afirmația lui Sorokin că teoriile despre evoluția artei (Petrie, Ligeti, Deonna, Chambers, Lalo etc.) au constituit „unul din primele și cele mai stimulative curente în dezvoltarea modernă a filozofiei istoriei ... " [17].

Căutarea unei legități în evoluția artelor, a raportului de succesiune dintre arhitectură, sculptură, literatură, muzică, etc. este, desigur, o preocupare firească și deosebit de interesantă. Dar cu două condiții : 1) să nu se pornească de la postulatul autonomist al evoluției artei în sine, independentă de evoluția societății și a problematicii omului ; 2) să nu pretindă să explice societatea sau istoria universală însăși.

[17] P. Sorokin, *op. cit.*, p. 15.

MORALA ŞI PROGRESUL (II)

DE

NICULAE BELLU

„... Ne preocupăm intens de creşterea bogăţiei naţionale, dar nu trebuie să uităm că cea mai mare bogăţie o reprezintă omul" [1]

6. MIŞCAREA LIBERĂ A ELEMENTELOR ÎNLĂUNTRUL SFEREI MORALE. ESENŢA VALORILOR ŞI CONTINUITATEA EVOLUŢIEI LOR

„Moralitatea este conştiinţa care se actualizează" [2], spune Hegel, aducînd la lumină sensul acesta, altfel obscur, al mişcării de la ceea ce este în sine la ceea ce devine pentru sine şi distingînd prin aceasta deliberarea şi opţiunea ca momente constitutive ale condiţiei umane.

Conştiinţa care se *act*-ualizează exprimă ridicarea la luciditate a subiectivităţii în raportarea ei la limitele care o condiţionează. *Act*-ualizarea este această continuă lucrare modelatoare a conştiinţei asupra propriei sale structuri, în procesul condiţionării ei obiective. De regulă, sub presiunea exercitată de imaginea întrucîtva univocă a reflectării condiţiei obiective în spaţiul subiectivităţii, înţelesul subiectivităţii este mai curînd acela de receptare a semnalelor declanşate de experienţa vieţii practice, pe care le exprimă în limbajul ei propriu. Lucrarea subiectivităţii apare, astfel, exclusiv sau preponderent adaptativă, ceea ce pînă la un punct indică schematic, dar corect în aceste limite, poziţia precumpănitoare a faptului de existenţă în raport cu faptul de conştiinţă, mai pronunţată în primele timpuri ale istoriei, dar reproducîndu-se în linii

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român*. 19—21 iulie 1972, Bucureşti, Edit. politică, p. 82.

[2] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 351.

Rev filoz., 19, 10, p. 1227—1246, Bucureşti, 1972

mari în toate epocile de înnoire radicală şi de autoiniţiere. Totuşi sensul oarecum univoc al acestui înţeles scapă din vedere natura activă a faptului de conştiinţă, şi anume activă nu numai în sens adaptativ, ci ca *mod de răspuns* sau *reacţie* proprie şi în acest sens originală, neaşteptată la faptul de realitate.

Mai mult încă decît cunoaşterea, morala se constituie din continuitatea complementară a acestor două momente, în care cel de sens *adaptativ* se realizează abia sub *forma originală a răspunsului*, ca acţiune constitutivă şi în acest sens sintetică a subiectivităţii morale raportată la condiţia ei obiectivă. Impulsul exterior, cum spunea Hegel, e numai începutul. El trebuie recunoscut. Ceea ce nu înseamnă că morala, întrucît integrează nivelul subiectivităţii, ar putea fi imaginată ca o pagină albă şi mai ales inactivă, neutră. În fond, momentul socratic consemnează depăşirea istorică a acestei neutralităţi, apusul „conştiinţei liniştite", care se realizează în cele din urmă spectaculos, în societatea sclavagistă, de pildă, prin revolta sclavilor, fie deschisă, fie exprimată şi consemnată prin simpla detaşare de îndeplinirea obligaţiilor şi părăsirea lentă, aparent nesemnificativă a stăpînilor lor. Nesupunerea civilă şi în cele din urmă revolta sclavilor (şi a tuturor claselor exploatate de mai tîrziu) consemnează refuzul condiţiei de sclav, respectiv intuiţia de sine în dezvoltare a omului ca vizînd la o realitate corespunzătoare cu semnificaţia confuză a propriei sale descoperiri de sine. Neîmpăcarea cu sclavia şi în cele din urmă refuzul ei se constituie ca conştiinţă-de-sine morală a diferenţei dintre omul-liber şi omul-sclav, ceea ce înseamnă recunoaşterea-de-sine a sclavului ca om — în opoziţie cu morala dominantă — şi ridicarea acestei recunoaşteri la valoarea unui principiu universal.

Măreţia Greciei antice a intrat în legendă, de pildă, prin acele semne de fuziune integrală a individului cu cetatea, cînd mamele ateniene însoţeau plecarea fiilor lor la luptă cu îndemnul: „cu scut sau pe scut" (victorios sau căzut), în nici un caz viu dar înfrînt (sub scut). Moralitatea acestui timp era de ordinul implacabil al destinului. Morala sclavagistă cuprindea, sub acest aspect, deopotrivă pe sclavi şi pe proprietarii lor. S-a supus însă mult mai puţin reflecţiei faptul că în realitate, cum va fi observat Hegel, „cea mai înaltă înflorire a spiritului grec" se exprimă nu în caracterul „natural" (natură morală, *Sittlich*) al acestei existenţe necritice, ci, dimpotrivă, în desprinderea de ea şi în descoperirea, încă obscură, a dimensiunii omului ca individ şi valoare, care se întreabă despre raportul dintre sine şi destin (lege) şi tinde să participe la aflarea unui răspuns. Prin chiar această emergenţă a unei stări morale interogative, care se opune stării de „sclavie" a oamenilor liberi faţă de destin, sclavagismul însuşi — ca tip de relaţii social-economice — apare nesigur de temeiurile sale. Hegel notează că „această epocă apare ca o prăbuşire iminentă" [3]. Morala sclavagistă atinge stadiul propriei sale disoluţii nu numai întrucît se schimbă pe parcurs condiţiile iniţiale care au determinat-o (are loc dezvoltarea meşteşugurilor, a comerţului, creşterea migraţiunii şi instabilităţii populaţiei etc.), activînd un proces de eroziune a relaţiilor sclavagiste, dar şi întrucît mobilitatea şi diferenţierea relaţiilor reale sînt activate

[3] G.W.F. Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. 1, p. 386.

de de-sacralizarea moralităţii obiective, ca atare, care trece din inerţia anterioară la mişcarea (relativ) liberă în cuprinsul propriei sale modalităţi. Sclavia ca atare acceptată şi neproblematizată implică cu necesitate inerţia corpului moral (*Sittlich-keit*) , după cum dezgheţul şi trecerea acestuia la un stadiu de mobilitate interioară devin incompatibile cu acceptarea sclaviei, ca condiţie naturală a omului. Descoperirea de sine a omului ca valoare, fie această descoperire încă firavă şi obscură, face posibilă şi, în cele din urmă, produce distincţia, anterior imposibilă şi inexistentă, între ceea ce este sclavul ca om şi starea de sclavie ca condiţie a sa. Aristotel surprinde, pînă la un punct, dificultatea care apăruse în acest plan, „fiindcă şi sclavii sînt oameni". „ ... Cu privire la sclavi, cineva ar putea întreba dacă la un sclav, pe lîngă destoinicia sa de unealtă de serviciu, mai poate fi cu putinţă şi o altă virtute mai înaltă, ca cumpătarea, curajul, dreptatea ... ori dacă nu mai poate avea nici o altă calitate decît întrebuinţările serviciului său corporal; în ambele răspunsuri sînt dificultăţi. Căci admiţînd că şi sclavii pot avea aceste virtuţi, prin ce se mai deosebesc de cei liberi? Şi admiţînd că nu le au, ajungem la absurd, fiindcă şi sclavii sînt oameni şi au partea lor de raţiune" [4]. Această recunoaştere evident obligată a sclavilor ca oameni stă ca o mărturie a proceselor reale care începuseră să frămînte adînc cetatea antică, dar exprimă totodată deplasările care aveau loc pe fondul descoperirii de sine a omului ca ceva distinct şi deţinînd *valoarea* propriei sale fiinţări. Distingerea omului ca valoare face din „valoarea omului" un element de disoluţie internă a rigorismului şi sacralităţii relaţiilor sclavagiste, ca incompatibile, cel puţin în forma lor externă, cu semnificaţia valorică, nou apărută, a umanului. În fond, societatea asistă la decăderea propriilor sale moravuri, iar expresia acută a acestei decăderi devenea nesupunerea civilă sub forma refuzului de muncă şi răscoala sclavilor. O mare civilizaţie se destrăma din interior sub acţiunea corosivă a neconvergenţei dintre întemeierea producţiei sociale pe munca sclavilor şi, de altă parte, decăderea eficienţei (productivităţii) acestei munci din momentul în care sclavia, ca atare, şi munca de sclav apar ca diferenţe negative, ca nonatribute ale umanului în raport cu climatul de recunoaştere a omului ca valoare în-sine şi pentru-sine.

„Nu democraţia a dus Atena la pieire ... — scrie Engels — , ci sclavia, care a făcut ca munca cetăţeanului liber să fie dispreţuită" [5]. Iar prăbuşirea din interior a Romei antice consemna, în mod similar, că : 1) „sclavia era (devenise — *n.n.*) cu neputinţă din punct de vedere economic" (în sensul că încetase să fie productivă, rentabilă; sclavul nu se mai identifica cu munca sa; locurile de muncă rămîneau în paragină, uneltele lăsate în părăsire, paza sclavilor cerea cheltuieli de întreţinere mai mari decît producţia ş.a.; şi 2) „munca celor liberi era dispreţuită din punct de vedere moral" [6] (ca fiind un atribut al sclavului).

Se încheie astfel un ciclu. Sclavul apare în istorie ca efect al descoperirii valorii forţei sale de muncă, din momentul în care productivitatea acesteia devenise relativ superioară necesităţilor minimale de consum propriu al fiecărui individ. Prizonierul, înainte vreme ucis, devine sclav

---

[4] Aristotel, *Politica*, Bucureşti, „Cultura naţională", 1924, p. 45.
[5] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 116.
[6] *Ibidem*, p. 145.

în măsura în care forța sa de muncă capătă (prin creșterea productivității ei) o valoare economică ; actul ne-suprimării lui este lipsit de orice încărcătură morală, deși el însuși participă, fie și indirect, la ieșirea din obicei a practicii de ucidere a învinșilor (străinilor), ceea ce face posibilă (dar încă nu necesară) recunoașterea abstractă a omului ca om. În schimb, ieșirea din stadiul sclavagist al omenirii implică, după cum s-a putut reține, inserția semnificativă — deși evident indirectă — a unui criteriu extra-economic, respectiv acela al valorii-în-sine și pentru-sine a omului, criteriu inexistent în faza de geneză a relațiilor sclavagiste și care apăruse între timp ca un produs ne-așteptat și ne-căutat al acestor relații, un *novum*, participînd el însuși activ la disoluția propriului său cîmp matriceal și găsindu-și izvoarele de energie ale unei viitoare expansiuni în aceste efecte originale ale descompunerii relațiilor sclavagiste pe care o activa. Încă în observația lui Engels, anume că sclavia nu mai era posibilă din punct de vedere economic, este prezent faptul că sclavul încetase să se identifice cu condiția sa, care nu mai era pentru el un dat al naturii ; faptul neidentificării devine simptomul apariției unei raportări critice a omului-sclav la condiția sa, distanțarea dintre ființă și conștiință. Apare în acest cîmp intermediar jocul încă timpuriu și contradictoriu al alternativelor, care prefigurează geneza unei lumi a valorilor.

Punînd binele ca principiu și semnalînd prin aceasta depășirea stadiului de nediferențiere a semnificației omului, Socrate are previziunea epocii de declin a sclavagismului, care și-a avut impulsul ei moral cel mai pronunțat în apariția omului ca prețuire-de-sine și a valorii-în-sine sub înfățișarea omului. Geneza încă obscură a prețuirii momentelor afectiv-spirituale ale vieții și posibilitatea astfel deschisă a unui univers de valori sînt produsul nerecunoscut încă al acestei prime ere de revoluții în istorie. Hegel consideră drept cea mai înaltă înflorire a spiritului grec trecerea de la „simpla existență a acestor moravuri" la „conștiința vie a lor" ; căci, chiar dacă pentru un timp conținutul moravurilor rămîne neschimbat, a apărut *mișcarea liberă* (a elementelor) în *cuprinsul lor* [7], ceea ce indică o modificare de natură a formei conștiinței morale, ca conștiință a diferențierilor marcate de ceea ce Socrate semnifică prin bine și rău, deci alternativă, opțiune, angajare și răspundere.

7. VALORILE CA CONSTANTE-PIVOT ȘI CONSTITUIREA MIȘCĂRII PROGRESIVE ÎN PLANUL MORALEI

Această mișcare liberă a elementelor înăuntrul sferei moravurilor apare ca *matricea constituirii valorilor morale* și a *sistemelor de valori*, iar cu aceasta apare un nou mod de a fi al moralei înseși, a cărei lege interioară devine polaritatea, contradicția și lupta contrariilor.

Moravurile se constituie din scheme ordonatoare, elemente fixate, așezate ca unul lîngă altul, obiceiurile decurgînd încă direct din nevoile practice. Valorile se întrepătrund în raporturi polare, prin treceri reciproce și această automișcare a lor se instituie ca moment mediator între subiect și obiect. Practica însăși se diferențiază între a) simpla utilitate

[7] G. W. F. Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. 1, p. 387.

pragmatică şi b) ceea ce îi apare omului ca — *bine* — funcţie de obiceiurile, deprinderile şi vederile contradictorii ale timpului său, cristalizate în valori.

Cu posibilitatea instituirii elementelor de moralitate ca valori, obiect de opţiune şi nu simplă schemă ordonatoare finită (cutumă), cîmpul moralei îşi instituie relativa sa independenţă (autonomie), sub acţiunea „mişcării libere din cuprinsul ei". Se instituie semnificaţia valorică a lucrurilor, a fenomenelor şi a relaţiilor. Postsocraticii devin, în cultura europeană, primii cercetători ai valorilor. Diferenţiind binele de binele-în-sine (Platon) şi binele de cel-mai-mare-bine (Aristotel), distingînd legătura şi diferenţa dintre virtute şi fericire, dintre plăcere ca simplă expresie a satisfacerii simţurilor şi plăcere ca activitate spirituală, elaborînd conceptul liniştii sufleteşti (ataraxia) ş.a., toate curentele postsocratice explorează în fond, în ascuţitele lor controverse, acest univers descoperit şi încă numai sumar indicat şi descifrat al valorilor. Valorile apar ca „fapte de realitate", cu tot atîta drept la recunoaştere ca şi acelea ale naturii fizice. Stoicismul, cu absolutizarea lumii interioare a cunoaşterii morale, dă o măsură, evident extremă, a acestei dezvoltări, iar practicile morale ale comunităţilor creştine primitive, care dau expresie vizionară şi totodată practic-empirică acestui miraj al întemeierii modului de viaţă însuşi pe un canon al valorilor imaginate ca „cele mai înalte" stau, în naivitatea puritanismului lor, ca mărturie pentru autenticitatea şi profunzimea deplasărilor produse în conştiinţa-de-sine activă a omenirii de „mişcarea liberă a moravurilor în cuprinsul lor".

Instituirea istorică a moralei ca organizare interioară a unor elemente-valori care participă la semnificarea modului de viaţă şi deci la modelarea subiectivităţii umane însăşi ridică aceste entităţi-valori la situaţia unor constante sui-generis ale fiinţării umane, ca momente de continuitate relativă în procesul discontinuu al succesiunii epocilor şi al stadiilor lor, ca şi în discontinuitatea mai puţin aparentă a succesiunii generaţiilor. Constanta relativă a valorilor, care odată apărute participă — în împrejurări mereu şi uneori radical schimbate — la modelarea propriului lor cîmp de manifestare, devine pivotul în jurul căruia se constituie în istorie sensul însăşi al moralităţii, ca raportare la valori. Acest statut de constanţă (relativă) a valorilor nu este lipsit de premise, printre care 1) situarea de către om a propriei sale fiinţări umane ca scop şi 2) recunoaşterea naturii sociale a acestei fiinţări ca condiţie pot fi considerate din capul locului ca ocupînd o poziţie centrală. Ceea ce este constant aici este reproducerea acestui gen de raporturi, ca raporturi care implică o valoare nonpragmatică drept termen de referinţă. Într-un fel, o mişcare în cerc. Ceva totuşi se schimbă. Se schimbă condiţiile în care acest gen de raporturi se instituie, ca şi semnificaţia particulară a termenului de referinţă; dar se schimbă şi modul în care această aceeaşi problematică îi apare subiectivităţii umane, modificare survenită, parte ca urmare a schimbării condiţiilor, parte întrucît subiectivitatea umană însăşi descifrează realitatea schimbată prin nemijlocirea unui sistem de valori schimbat; căci sistemul de valori nu este exterior realităţii schimbate, ci a participat el însuşi, ca impuls şi ca termen semnificant de referinţă la schimbările produse, în aşa fel, încît, de fiecare dată, realitatea conţine în chiar matricea sa ceva din valorile care au concurat la instituirea ei, în care acestea îşi află, fie şi numai parţial, motivul de confirmare şi de consolidare a relativei lor autentici-

tăţi. Mişcarea în cerc şi simpla repetiţie constituie, astfel, mai curînd aparenţa. În umbra ei se produc sinteze, apar inovări la elementele valorice constitutive, se deschid direcţii noi, neştiute dinainte, dar păstrînd relativ constant genul raportărilor şi al confruntărilor referenţiale la valori, gen care devine astfel, sau tinde să devină şi tinde să se fixeze ca universal. Perspectiva valorică, raportarea şi confruntarea referenţială la valori devine pivotul universal, punctul fix al practicii morale, altfel opusă oricărei fixităţi.

Se realizează, astfel, privită aposteriori, o progresie de un gen cu totul particular în chiar modul de a fiinţa al valorilor, fie că sînt privite la nivelul asimilării lor ca dispoziţii ale subiectivităţii (stări afective, sentimente), fie la acela al deprinderilor formate prin practică şi educaţie, fie, în sfîrşit, la nivelul convingerilor, care le subsumează pe cele dintîi şi le exprimă. Dar progresia aceasta, în continua ei regenerare, nu este, ca atare, decît însuşi modul de a fi al moralităţii, gîndită în sensul propriei sale cauze şi al legii propriei sale naturi. Sau, altfel spus, morala însăşi, potrivit naturii sale, se constituie ca substanţă reală („materia" moralităţii) din această reconstrucţie progresivă a constantelor sale. Astfel, orice fapt moral (situaţie sau act) conţine o stratificare (istorică) a unei serii succesive de semnificaţii şi totodată se instituie ca o continuă raportare critică (actualizatoare) care reproduce în condiţii schimbate alternativa pe care o pune ca problemă. Progresia are în vedere această *proliferare* de *semnificaţii* în materia moralităţii; ea ţine de aceea de sensul istoriceşte constituit al umanizării continue a omului, ca autoproducere de sine în procesul practicii şi sub impulsul orientativ al mişcării libere a valorilor, care devine pivot în procesul întregii dezvoltări. Valorile în mişcarea lor liberă apar aici ca purtînd şi transmiţînd „informaţia ereditară", constante ale automodelării omului şi a moralei sale.

Particularitatea acestei înaintări în istorie este că: a) nu este nimic dinainte dat, totul este supus criticii modelatoare a timpului; b) se constituie, din chiar natura acestei mişcări, o linie de continuitate, derivată din constanţa relativă a valorilor (purtătoare de „informaţie ereditară"), care direcţionează şi controlează sensul astfel deschis constituit al automodelării umanului şi al autoproducerii valorilor sale morale.

Şi, dacă presupoziţia unei ameliorări sau perfecţionări morale abstracte a oamenilor constituie un evident nonsens, într-atît „ceea ce trebuie" aleargă mai repede decît „ceea ce este", expansiunea universului valorilor morale şi în cadrul acesteia diferenţierea şi proliferarea de nuanţe şi intensităţi semnificative ale structurilor valorice elementare, ca şi amplitudinea trăirii lor subiective fac posibilă distingerea tendinţelor de mişcare progresivă în planul moralei, în concordanţă cu creşterea participării omului la determinarea condiţiilor propriei sale fiinţări.

Evident, aceasta nu poate constitui mai mult decît o ipoteză de lucru, pe care abia cercetări comparate cu privire la diferite sisteme de valori morale şi la structura elementelor sale văzute — ambele — în succesiunea lor istorică o pot confirma sau infirma. Dar tocmai ca ipoteză de lucru şi întrucît e menită să deschidă o perspectivă asupra tendinţelor posibile ale contemporaneităţii, reprezentarea acestui mecanism — care aparţine istoriei vii — ar urma să fie eliberată de balastul oricărui determinism de factură mecanicistă, care i se atribuie uneori gîndirii marxiste,

fie și fără intenția de a-l defăima, ci din simpla dificultate reală de a-i pătrunde infinita suplețe a metodei sale.

8. VALORILE MORALE CA MOMENTE DE DECIZIE ÎN COTITURILE ISTORIEI

Distanțarea netă de orice apriorism și imanentism nu implică să se renunțe la observarea proceselor reale din cîmpul valorilor, a formelor particulare de acumulare și transmitere de informație, de repetare, perpetuare și amplificare a unor dispoziții umane subiective noi, care fac să crească ponderea valorilor morale în determinarea modului de viață uman, în detrimentul subordonării ei nemijlocite față de criteriile de ordin pur pragmatic. Orice nihilism axiologic duce gîndirea în impas. De pildă, K. Kautsky ajunge la următorul paradox, cu atît mai surprinzător cu cît îl produce în numele marxismului : „Nimic mai greșit decît credința că progresul culturii și îmbogățirea cunoștințelor produc, în mod obligatoriu, o umanitate mai înaltă. Dimpotrivă, am putea spune că maimuța este mai umană, adică mai omenească ca omul" [8]. În explicațiile sale, Kautsky își ponderează într-o anumită măsură această aserțiune, reducînd totuși întregul proces al progresului în planul moralei la condiția unei situații de excepție. „Numai în anumite condiții și la anumite clase se obține prin progresul ulterior al culturii ceea ce numim o ameliorare a moravurilor" [9] Această a doua teză distinge o anumită particularitate, dealtfel mai generală, a constituirii istoriei : alternanța momentelor de progres, cu un regres relativ ; diferența dintre momentele inovatoare, de acumulări progresive din istoria particularizată a fiecărei epoci și clase, pe de o parte, și momentele ei de stagnare și involuție semn al unei epuizări istorice pe de altă parte. Cu aceasta însă nu se explică sau se ocolește adevărata dificultate, și anume : care este temeiul, respectiv punctul de plecare în măsură să înlesnească „în anumite condiții și la anumite clase" o umanitate mai înaltă dacă aceste condiții și clase sînt văzute numai în discontinuitatea apariției și acționării lor. Un personaj dintr-o piesă de Gorki întreabă : „unde este focul, înainte de a fi aprins și unde dispare, după ce s-a stins" ?

Pot oare condițiile economice schimbate, fie ele cît de stimulative, să acționeze direct asupra schimbării modului de viață dacă comunitatea care a produs schimbarea condițiilor sale economice nu și-a elaborat — devansînd în parte aceste schimbări și succedîndu-le pas cu pas — propriile ei modele comportamentale adecvate și nu și-a reconsiderat și remodelat pe acest parcurs propriile sale valori morale constituite ?

Discontinuitate aparentă a momentelor de ruptură și de efervescență istorică creatoare de noi valori morale își află adevărul posibilității lor în *continuitatea neaparentă* din perioadele de recul și stagnare („retragere" din istorie sau „refuz" al istoriei, cum spune Blaga), cînd ceea ce este altfel efemer, abia în stare de geneză se instituie, se fixează în sedimentele timpului. E o lucrare înceată și ascunsă, ea însăși contradictorie mai ales prin încetineala mișcării sale imperceptibile, cu efecte întotdeauna întîrziate în raport cu momentele de salt, încetineală caracteristică perioadelor

[8] K. Kautsky, *Etica și materialismul istoric*, p. 89.
[9] *Ibidem*.

cînd „nu se întîmplă nimic" sau cînd ceea ce se întîmplă nu depăşeşte repetarea, învîrtirea în cerc, cu inevitabile expresii involutive ale acestui gen de existenţă umană, designată la prima vedere ca regres în morală, dare înapoi.

„Dacă se consideră — scrie L. Lévy-Bruhl — stările succesive pe care le-a traversat o parte a lumii antice (Spania, Italia şi Galia) între primul secol al erei creştine şi secolul al XII-lea, este greu să se susţină că mersul spre mai bine a fost neîntrerupt. Din orice punct de vedere ar fi privite lucrurile (economic, intelectual, moral, politic sau altul), este incontestabil că schimbarea, în ansamblu, a fost mai curînd un regres decît un progres. Deci, în virtutea legii solidarităţii seriilor sociale, a trebuit să se producă simultan o înrăutăţire a raporturilor sociale din punct de vedere moral şi o slăbire corespunzătoare a conştiinţei morale şi a ideii de justiţie " [10].

Pînă la un punct, observaţia semnalează sensul de regres al desfăşurării istoriei în condiţiile decăderii civilizaţiei sclavagiste romane şi ca urmare a acestei decăderi. Ceea ce surprinde, totuşi, în concluzia lui L. Lévy-Bruhl este considerarea cîmpului moral ca absolut inactiv, simplă reflectare pasivă a condiţiilor social-economice şi politice. Încît, din desfăşurarea în lanţ a acestei regresiuni rămîne de neînţeles din ce fond de resurse morale şi cu ce valori active s-a putut institui acea energie creatoare care a smuls evul mediu din imobilismul său, deschizîndu-l spre şirul de înnoiri şi revoluţii sociale, tehnice şi ştiinţifice din care s-a născut lumea modernă. La Lévy-Bruhl „adevărurile morale" „evoluează paralel cu evoluţia generală a societăţii" [11]. Acest paralelism neglijează interferenţele. „Prin ceea ce ea ordonează, prin ceea ce ea interzice şi chiar prin ceea ce ea nu se gîndeşte nici să ordoneze, nici să interzică (conştiinţa morală a unui timp determinat) face să se imprime cu necesitate amprentele mai mult sau mai puţin importante a ceea ce poate fi numit superstiţia şi ignoranţa socială a epocii respective" [12]. E un fel al autorului de „a cocheta" cu materialismul istoric. El spune în acest context: „Pe cît este de dificil de susţinut materialismul istoric dacă el pretinde să subordoneze întreaga evoluţie a societăţilor la viaţa lor economică, pe atît de adevărat este că nici o serie de fenomene sociale, şi cele ale fenomenelor morale şi juridice nu mai puţin decît celelalte, nu se dezvoltă independent de celelalte serii" [13]. Ceea ce este, evident, corect; dar în acelaşi timp insuficient de clar şi insuficient de riguros, întrucît pare să treacă întreaga răspundere privind apariţia unor fenomene morale noi asupra celorlalte „serii", extramorale, trecîndu-se cu vederea, ca cel puţin neglijabile, fenomenele care au loc — în corelaţie cu celelalte „serii" — în chiar cîmpul moralităţii. „Fără îndoială, în fapt — scrie L. Lévy-Bruhl —, cînd un progres se realizează în moravuri sau în legi, el era deja revendicat, cerut de mai mult timp şi uneori de foarte mult timp de un oarecare număr de conştiinţe. Dar cum se face că aceste conştiinţe resimt această nevoie? Nu este o consecinţă nouă pe care ele au dedus-o din formula justiţiei cunoscută anterior, căci de ce s-ar fi observat această consecinţă tocmai

[10] L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paris, P.U.F., 1971, p. 219—220
[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem.*
[13] *Ibidem*, p. 219.

în acest moment şi nu ar fi făcut-o înainte? Deducţia nu este deci decît aparentă. Faptul real, a cărui manifestare abstractă este (această deducţie), este, cel mai adesea, o modificare profundă care s-a produs într-o altă serie de fenomene sociale, aproape întotdeauna în seria economică" [14].

Descoperirea acestei corelaţii şi formularea acestei legi îi aparţin în întregime lui Marx. Cu deosebire că în spaţiul dialecticii marxiste orice reducţie la „seria" economică („determinismul economic") apare ca o simplificare schematică, invitînd la diluarea mecanicistă a dialecticii şi, în cele din urmă, la dogmă. Interacţiunea cîmpurilor este de fapt, fie şi imperceptibil, intervertită prin tendinţa de a căuta cauzele posibile ale mişcării în cîmpul valorilor morale numai la „alte" serii de fenomene sociale, ceea ce revine la a spune că „seria" valorilor morale se caracterizează mai curînd sau chiar exclusiv prin absenţa activităţii şi a iniţiativei proprii. E, poate, o prejudecată de sens pozitivist.

În orice caz, se distinge în acest loc prezenţa unui cîmp încă necercetat din perspectiva, fie ea numai ipotetică, a „automişcării" valorilor morale *în conexiune* cu celelalte „serii", dar nu numai sub aspectul reflectării pasive şi al mişcării paralele, ci, totodată, din unghiul rămas sub conul de umbră al originalităţii şi creativităţii propriului său dinamism interior.

Dar, fie şi numai pentru analiza critică a acestei ipoteze, problema însăşi se cere recunoscută ca problemă reală. Ca problemă reală în sensul că fără desţelenirea ei prezenţa activă a valorilor morale în determinarea proceselor istorice este *ipso facto* negată, sau afirmată ca o simplă credinţă, ceea ce este acelaşi lucru; morala rămîne exterioară vieţii reale a omului, care produce mişcarea înainte a istoriei, impunîndu-i-se din afară, ca un cod facilitînd fixarea şi ordonarea mecanismelor existente şi neconstituind, astfel, decît aposteriori un temei explicativ al condiţiei umane.

Nu va fi, de aceea, fără folos confruntarea modelului explicativ găsit la L. Lévy-Bruhl cu privire la sensul de *regres* al moravurilor în cadrul mişcării istorice din secolele I-XII cu modul în care apare la Engels *intervenţia activă a proceselor morale* în determinarea condiţiilor care au făcut posibilă geneza unui nou mod de viaţă, pe ruinele celui sclavagist, iar pe acest temei, în conexiune cu dezvoltarea forţelor de producţie (ca fapt de iniţiativă umană, cu neputinţă în stadiile anterioare), naşterea unei lumi noi. Dezvoltarea extrem de înceată a forţelor de producţie în secolele de prăbuşire a lumii antice — arată Engels — dă naştere, cu aceeaşi necesitate, aceleiaşi repartizări a proprietăţii şi aceloraşi clase ale populaţiei. „În cursul ultimelor veacuri ale Imperiului roman, oraşul pierduse vechea lui dominaţie asupra satului şi nu a redobîndit-o în primele secole ale stăpînirii germane. Acest fapt presupune o treaptă înapoiată de dezvoltare atît în agricultură, cît şi în industrie. Această stare generală dă naştere la mari proprietari funciari şi mici agricultori care depind de dînşii". Aparent, un timp de stagnare prin reproducerea aceleiaşi înapoieri. „Şi totuşi în aceşti 400 de ani s-a făcut un pas înainte. Chiar dacă la sfîrşitul acestei perioade întîlnim aproape aceleaşi clase principale ca şi la începutul ei, oamenii care alcătuiau aceste clase se schimbaseră. A dispărut sclavia antică, au dispărut şi oamenii liberi ruinaţi ajunşi *în mizerie, care dispre-*

[14] *Ibidem*, p. 218.

ţuiau munca, socotind-o o treabă de sclav. Între colonul roman şi noul iobag se afla ţăranul franc liber. «Nostalgia stearpă şi lupta zadarnică» ale lumii romane putrede erau îngropate şi uitate. Clasele sociale din secolul al IX-lea nu s-au transformat în marasmul unei civilizaţii pe cale de dispariţie, ci în chinurile naşterii unei noi civilizaţii" [15].

În comparaţie cu înaintaşii ei romani, mai spune Engels, noua generaţie, stăpîni şi servitori deopotrivă, „era o generaţie de adevăraţi bărbaţi".

Şi astfel, faptul că: 1) în condiţiile aceluiaşi nivel de dezvoltare a forţelor de producţie se reproduc aceleaşi clase ale societăţii nu a împiedicat ca 2) oamenii care alcătuiau aceste clase să devină cu totul alţii, întrucît 3) sclavia antică dispăruse ca stare morală a acelei lumi (şi nu numai ca stare economică), eliberînd pe oameni de dispreţul muncii şi 4) creînd condiţii moral-spirituale ale unui nou curs în dezvoltarea forţelor de producţie. Punctul nodal al acestei radicale transformări este atitudinea morală subiectivă a omului faţă de muncă.

Munca în sine este o forţă de producţie; în cutumă, munca se identifică cu viaţa însăşi şi nu apare ca o alternativă, în sensul că nu se pune încă problema unei atitudini subiective faţă de ea; sclavagismul face din muncă atributul sclaviei, distingînd-o de fiinţarea umană; modelul omului este acela al proprietarului de sclavi, a cărei *activitate* se separă de *munca* productivă, atribuită sclavilor; munca urmează destinul sclaviei, instituîndu-se în opoziţie cu valoarea semnificată de omul liber, ca o nonvaloare şi o antivaloare. Civilizaţia este la răscruce. În disoluţia ei însă, ca disoluţie a civilizaţiei relaţiilor sclavagiste, munca de sclav este treptat înlocuită cu munca omului liber şi ca atare devine o ocupaţie preţuită, iar atitudinea faţă de muncă se constituie ca valoare morală. Se disting, astfel, momentul 1, în care faptul de a munci constituia o simplă modalitate a vieţii în comunităţile primitive, şi momentul 2 al instituirii sensului de element constitutiv uman al muncii, care face din atitudinea faţă de muncă o valoare morală. Munca nu mai este simplă trăire, ci trăire diferenţiată, angajare subiectivă spre un scop determinat; nu automatism inconştient în vederea satisfacerii directe a unei nevoi, ci implicarea în acelaşi timp spontană şi reflectată a unui proiect propriu. Se poate observa că abia pe acest temei are loc o dezvoltare semnificativă a forţelor de producţie; dar însăşi această dezvoltare, înţeleasă ca exprimînd o nevoie de manifestare a omului, şi nu numai un impuls orb determinat de necesităţi obiective, arată că munca însăşi se diferenţiază în istorie, funcţie de raportarea subiectivă a omului la exerciţiul ei; că abia în procesul distingerii acestei raportări subiective a omului la munca sa, activitatea de muncă capătă semnificaţia unei valori morale, iar fiinţarea ei ca valoare morală face din munca omului *condiţie* a fiinţării şi realizării sale ca om. În adîncul tuturor descoperirilor care au revoluţionat faţa lumii şi al muceniciei tuturor realizărilor culturii, ştiinţei şi tehnicii se aşază, astfel, această revoluţie morală ascunsă, care a făcut din muncă, dincolo de valoarea ei economică, un temei al valorizării atitudinii faţă de ea ca un fapt moral, iar de aici ca o nevoie subiectivă a existenţei umane. (Această schiţare schematică nu şterge diferenţierile cu caracter de clasă în ceea ce priveşte constituirea

[15] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 149. Subl. ns.

şi asimilarea unei asemenea valori. Clasele posedante exploatatoare vor predica principiul „iubiţi munca" cu aceeaşi convingere cu care îşi vor apăra dreptul lor exclusiv la juisare şi parazitism. Dar în spatele apelului filistin „iubiţi munca" stă faptul că „atitudinea faţă de muncă" devenise între timp o valoare morală, în acelaşi timp reală şi potenţială.)

9. PROGRESUL MORAL CA CONDIŢIE SPIRITUALĂ A DEZVOLTĂRII SOCIALISMULUI PE PROPRIA SA BAZĂ ŞI IPOTEZA UNEI DEFINIRI A MORALEI PRIN NATURA PROGRESIVĂ A CONSTITUIRII ŞI FIINŢĂRII SALE

Morala nu este, ca atare, decît o dimensiune a vieţii umane libere în mişcarea istorică a valorilor care îi dau sens şi o îmbogăţesc, îi lărgesc continuu sfera semnificaţiilor sale, intemeiată pe relativa constanţă a valorilor şi pe lucrarea lor asupra subiectivităţii umane. Subiectivitatea devine dinamică, istorică, deschisă şi receptivă la cîmpul polisemic al limbajului valorilor, iar morala se instituie sub acest impuls ca o relaţie vie, inevitabil însumatoare şi progresivă.

Se crede că se spune mare lucru prin întrebarea : „devine, prin aceasta, omul mai bun"?, scăpîndu-se din vedere că orice „mai bun" trebuie raportat la un model finit şi aprioric cunoscut sau cel puţin imaginat, în timp ce omul, după natura sa, încalcă orice fixare definitivă a sa şi face din infinita sa nevoie de autodepăşire şi împlinire deschisă sensul major al fiinţării sale. Conştiinţa sa morală de sine se defineşte astfel prin angajare şi răspundere, prefigurînd personalitatea ca fiind această autodepăşire şi omnilateralitate în sensul lui Kant, Hegel şi Marx. Mişcarea istorică constitutivă a acestui drum coincide de aceea cu producerea de sine a moralităţii în timp, care nu este de aceea nimic altceva, în fiecare etapă istorică, decît tocmai produsul acestei progresii — expansiune şi intensiune în cîmpul constantelor valorice, proliferare de semnificaţii valorice noi şi de noi cîmpuri de expansiune şi de intensiune a lor.

Şi cum omul însuşi se află în mişcarea aceasta a naturii sale morale, nici un model realizat al propriei sale fiinţări nu se poate constitui ca un criteriu absolut pentru pasul următor decît cu preţul ipostazierii unui moment finit în model pentru infinit, ceea ce corespunde cu oprirea imaginară şi utopică a mişcării.

Critica lui Marx la adresa moralei şi detaşarea teoretică de modalităţile ei tradiţionale exprimă tocmai această descoperire, care s-a conturat încă cu gîndirea revoluţionară a filozofiei germane de la Kant pînă la Hegel, că ceea ce trece drept morală ca sistem devenit sacru şi instituţionalizat, finit este o limitare a condiţiei omului şi că progresul însuşi ar cădea, prin aceasta, sub denunţul imoralităţii sale.

Kant încă defineşte morala ca stînd la antipodul oricărei sfinţenii. Morala este autodepăşire şi luptă.

Hegel, la rîndul său, spune : „moralitatea trebuie să fie luptă" [16].

La Marx, pulsul real şi viu al moralei este lupta cu inerţia.

Morala nu este scutită, evident, de inerţie, de conservatorism, dar inerţia şi conservatorismul exprimă în morală absenţa vitalităţii şi anunţă

---

[16] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 220.

că ceva se sfîrşeşte şi moare, după cum lupta simbolizează, dimpotrivă, căutarea energică a unor noi orizonturi umane. În acelaşi timp, morala nu este lipsită de jocul derutant al duplicităţii; s-ar părea chiar că tocmai cîmpul relaţiilor morale se adaptează de la sine la jocul cu două feţe al comerţului şi concurenţei, sau al exploatării şi al puterii politice care le exprimă într-o formă sintetică. Dar inserţia duplicităţii în cîmpul moralei nu este decît stratagema prin mijlocirea căreia spiritul comerţului şi al concurenţei, al exploatării şi al puterii corespunzătoare recunoaşte în faţa sa emergenţa unei alte tendinţe spirituale, care i se opune, îi destramă supremaţia şi anunţă posibilitatea alternativei.

Morala nu stă, astfel, în afara timpului şi a luptelor care se dau, în afara politicii, după cum nu stă în afara modului de viaţă, a familiei şi a schimbului de activităţi. Pulsul ei bate în ritmul întregului sistem, cu o deosebită sensibilitate însă la inflexiunile şi contradicţiile acestuia, generînd cîmpuri de forţe opuse în chiar spaţiul moralităţii. Aici este izvorul luptei. Lupta cu inerţia. Şi izvorul oricărui progres. Pulsul moralei se constituie din această *identificare critică*, identificare şi neidentificare în acelaşi timp, care asimilează substanţa contradicţiilor reale şi îi adaugă pe aceea a propriei sale perspective, inerţială şi critică, însumatoare şi prospectivă.

Identificăm prin aceasta o lege: legea fiinţării moralei ca dinamică progresivă, ca identitate şi luptă a contrariilor. Dar o lege a cărei manifestare este înscrisă în timp, a cărei aparenţă şi energie sau disimulare şi latenţă sînt funcţie de condiţiile istorice astfel determinate.

Sub acest aspect, trecerea de la capitalism la socialism îi multiplică şi accelerează formele de manifestare, făcînd-o, prin acuitatea expresivă a contradicţiilor care o propulsează, mai uşor de observat în dinamica interioară a acumulărilor, a rupturilor şi înnoirilor, care apar ca alternative şi căutări, întreţesînd din cunoscut şi necunoscut ipoteze noi şi perspective deschise, parte încurajatoare, din primul moment, parte îndoielnice la început, aşa cum arată de fiecare dată neaşteptatul şi neîncercatul, necunoscutul în istorie.

Progresul, ca luptă cu inerţia, presupune această confruntare cu necunoscutul, asumarea acestei răspunderi. Drumul este al căutărilor, al ipotezelor şi al experimentărilor repetate. Nu există cale bătătorită în făurirea unei noi morale, cu atît mai puţin cînd morala în curs de a se face exprimă tendinţele unei lumi care pune capăt exploatării şi vizează propria sa descătuşare de sufletul comerţului, de practica concurenţei şi de înrădăcinata eficienţă, dizolvantă pentru morală, a duplicităţii.

Tentativa este titanică. În felul ei, revoluţia în moravuri şi deschiderea unei noi ere de progres în cîmpul valorilor etice este un proces tot atît de complex şi contradictoriu ca şi revoluţia politică şi socială, cu care se întrepătrunde şi se intercondiţionează. Şi aici utopiile sînt sortite eşecului. Şi aici aşteptarea unei evoluţii a stărilor de fapt, de la inferior la superior, este naivă şi predispune — prin eşecuri repetate — la scepticism şi demoralizare spirituală. Marx întrevedea că în planul realităţii spre deosebire de acela al ideii sorţii confruntării vor alterna pînă cînd noua dezvoltare a conştiinţei se va întemeia „pe o bază nouă". „Pe **planul ideilor**, disoluţia unei anumite forme de conştiinţă este suficientă pentru a termina cu o întreagă epocă. În **realitate**, orice limitare a conştiinţei corespunde unui

grad determinat al dezvoltării forţelor materiale de producţie şi deci al bogăţiei. Evoluţia nu are loc numai plecînd de la vechea bază, *ci această bază însăşi se lărgeşte*. Această fază a dezvoltării evocă înflorirea : planta înfloreşte pe o anumită bază, ea se veştejeşte pentru că a înflorit şi după ce a înflorit. Cea mai înaltă dezvoltare a acestei baze este deci punctul în care ea este cel mai elaborată, cînd ea se conciliază cu cea mai înaltă *evoluţie a forţelor productive* şi deci, de asemenea, cu cea mai amplă dezvoltare a indivizilor. Îndată ce acest punct a fost atins, orice evoluţie ulterioară este declin, şi orice dezvoltare nouă se va face pe o bază nouă" [17]. E un text de conspect, cu jocul liber al gîndului care sondează dificultăţi încă neabordate sistematic şi nedepăşite ale teoriei. El lasă totuşi să transpară — prin metafora înflorire-vestejire — nu numai 1) implicaţia conştiinţei în structura faptului de viaţă reală sau 2) alternanţa momentelor de dezvoltare şi progres cu cele de stagnare şi declin (regres relativ), care marchează timpul de tulburare şi confruntări al înnoirilor radicale, ci şi 3) faptul că vechea **conciliere** dintre optima elaborare a relaţiilor instaurate, cu cea mai înaltă evoluţie a forţelor de producţie **„şi deci, de asemenea, cu cea mai amplă dezvoltare a indivizilor"** se destramă relativ brusc; concilierea trece în inconciliere. Îndată ce acest punct a fost atins, orice evoluţie ulterioară în condiţiile date este declin şi orice dezvoltare nouă nu mai este posibilă decît pe o nouă bază. Fermentul care dizolvă concilierea anterioară, respectiv cea mai înaltă dezvoltare a forţelor de producţie şi deci **cea mai amplă dezvoltare a indivizilor**, devine — în procesul acestei întreruperi a continuităţii — factorul de continuitate şi condiţia însăşi a unei noi baze de dezvoltare. Capitalul (capitalismul) declanşează şi impulsionează (întrucît presupune producţia de „bogăţie ca atare") această „cea mai amplă dezvoltare a indivizilor", dar o limitează totodată, întrucît întreaga sa dezvoltare este antagonică, iar „elaborarea forţelor de producţie, a bogăţiei universale, a ştiinţei etc. apare ca *înstrăinare* a muncitorului care se comportă faţă de condiţiile produse de el-însuşi ca faţă de o bogăţie străină (în raport) de propria sa sărăcie" [18]. Condiţiile capitalismului fac astfel necesară şi posibilă, dar limitează în acelaşi timp dezvoltarea universală a individului. Iar individul însuşi asimilează această posibilitate istoriceşte produsă ca o nevoie a sa. Marx scrie : „Dezvoltarea reală a indivizilor, plecînd de la această bază, pe temeiul căreia orice *barieră* este în mod constant înlăturată, le dă această conştiinţă : nici o *limită* nu mai este considerată ca sacră" [19].

Sub impulsul acestei deschideri dinamice, cînd nici o limită nu mai poate fi sacră şi orice sacru este limitativ, cînd orice nouă limitare prin mijlocirea sacrului şi a sacralizării sînt supuse criticii de omnilaterala dezvoltare amplă a indivizilor, apare o situaţie nouă în care însăşi imaginea limitativ-restrictivă şi represivă a moralei tradiţionale se destramă cu tot atîta necesitate, barierele ei devin neîncăpătoare, sufocante, iar modelul ei se dezvăluie ca desuet şi străin.

---

[17] K. Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, vol. II, Paris, Ed. Anthropos, 1968, p. 34.

[18] *Ibidem*, p. 34, 35.

[19] *Ibidem*.

Progresul se întreţese şi se instituie din această descătuşare. Morala ca sistem al limitărilor, ca program de renunţări şi resemnări umane, apare ca indicele unor stări în care condiţiile de viaţă îl oprimau pe om, iar politica şi morala erau instrumentele directe, de nelipsit, în acelaşi timp tiranice şi înşelătoare, duplicitare ale acestei oprimări. Cînd, cum scria Marx, pentru capital „timpul este totul, omul nu mai este nimic; el este cel mult întruchiparea timpului" [20]. Morala acestei oprimări, întrucît face din renunţare, resemnare şi înstrăinare-de-sine a omului principiul ei, nu poate fi ameliorată decît în sensul accentuării naturii sale antiumaniste, exprimată în esenţă prin efectul ei de dezarmare spirituală şi demoralizare practică a omului, predispus astfel la supuşenie şi inerţie.Şi, întrucît morala însăşi ca instituţie spirituală constituită poartă în sine stigmatul acestei autonegări-de-sine a omului, ceea ce i se contrapune nu poate fi încă o morală, ca sistem de valori relativ închegat şi în acest sens fixat, ci negarea oricărei fixări, refuzul oricărei limitări, afirmarea dreptului liber la expansiune intensivă a tuturor însuşirilor şi dispoziţiilor umane cîştigate, în dispreţul schemelor normative anterioare, limitative şi chiar prin aceasta nedemne, înjositoare şi imorale faţă de noul curs al aspiraţiilor omului. În acest sens, marxismul consideră că morala nouă nu poate fi decît opera revoluţiei în curs, opera răzvrătirii şi a nesupunerii în conexiune cu dezlegarea nelimitată a energiilor umane creatoare, pe care capitalismul însuşi le generase şi maturizase ca noi forţe motrice ale istoriei.

În opoziţie cu neputinţa supuşeniei anterioare, sacralizată de morală şi de religie şi amplificată de duplicitatea care o întreţinea, replica nouă a timpului nu mai putea ridica la principiu decît autenticul nealterat şi nediluat de filistinismul convenţiilor. Nici o limită nu mai este acceptată ca sacră. Toate limitările erau impregnate de sacralizarea proprietăţii şi a muncii salariate (exploatate). Toate propoziţiile morale, toate noţiunile, ba chiar toate cuvintele transmiteau, prin încărcătura şi rezonanţa lor, crezul în inviolabilitatea proprietăţii private şi în înţelesul de pedeapsă sacră atribuit muncii, ca răscumpărare prin suferinţă pentru păcatul originar. Morala ca lume de fantome exprimînd trecutul care apasă asupra prezentului trebuia, astfel, înlocuită cu *recunoaşterea* omului viu şi real şi *proclamarea* sa ca principiu al unei lumi care nu mai are nevoie să se ruşineze şi să se ascundă de sine. Singura problemă morală reală, netravestită şi aptă să constituie un nou punct ferm de plecare devine, astfel, punerea în lumină a direcţiei noi în *dezvoltarea omenescului*, cînd pe temeiul realizărilor anterioare şi ca un efect necesar al lor „universalitatea individului nu se mai realizează în gîndire, nici în imaginaţie; ea este vie în raporturile sale teoretice şi practice" [21]; cînd individul, a cărui dezvoltare universală a devenit o cerinţă a practicii însăşi şi e impulsionată de ea, „este deci în măsură să înţeleagă propria sa istorie ca un *proces* şi să cunoască natura cu care face într-adevăr corp comun într-o manieră ştiinţifică (ceea ce îi

---

[20] K. Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 4, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 88.

[21] K. Marx, *Fondements...*, vol. II, p. 35.

îngăduie să o domine în practică). Din acest moment procesul de dezvoltare este produs şi conceput el însuşi ca o premisă" [22]. Este evident, cum precizează Marx în continuare, că aceasta implică „deplina dezvoltare a forţelor de producţie ca *condiţie a producţiei*: trebuie ca *condiţiile de producţie* determinate să nu mai apară ca obstacole ale dezvoltării forţelor productive" [23]. Dar, de îndată ce această premisă se instituie, dezvoltarea multilaterală a individului, deci universalitatea sa, este pusă ca pivot, iar libera expansiune a nevoilor şi aspiraţiilor sale, nelimitata dezlegare de tabuuri, de spaime şi inhibiţii ancestrale, de prejudecăţi privative şi demobilizatoare constituie *ipso facto principiul activ* al remodelării omenescului însuşi, prefigurînd totodată o nouă semnificaţie a moralei, tinzînd să-şi limiteze acţiunea restrictivă şi să-şi amplifice energia creatoare şi modelatoare de noi facultăţi, însuşiri, disponibilităţi subiective şi dispoziţii imaginative ale omenescului. Marx întrezărea, în dinamica acestui proces, depăşirea istorică a dualismului spirit-corp, încarnat în natura omenescului de întreaga istorie anterioară, istorie a sărăciei, a inegalităţii, expoatării şi asupririi, istorie a iluziilor vane şi a compensaţiei duplicitare oferite de mistica tuturor religiilor. Trecerea din imperiul necesităţii în acela al libertăţii implică, astfel, o altă realitate a omenescului, cînd, după Marx, universalitatea individului nu se mai realizează în gîndire sau în imaginaţie; „ea este vie în raporturile sale teoretice şi practice"; orice *dualism* n-ar exprima decît persistenţa divorţului dintre fiinţă şi conştiinţă, dintre realitate şi năzuinţă, dintre muncă şi plăcere, dintre adevăr şi ipoteza moralei, perpetuînd astfel duplicitatea şi ipocrizia.

Încă în *Ideologia germană*, Marx avansase ideea că în perspectiva comunistă „dispare însăşi baza acestei întregi opoziţii dintre muncă şi plăcere" [24]. Marx citează o revistă comunistă a timpului: ... „*religia* şi *morala* acordă denumirea de *muncă* numai genurilor respingătoare şi periculoase de producţie şi nu se dau în lături să le înfrumuseţeze cu tot felul de maxime în chip de binecuvîntări (sau de formule magice): «A munci în sudoarea frunţii» — ca încercare de la Dumnezeu; «munca face viaţa plăcută» — ca încurajare etc. Dînd dovadă de prudenţă, morala lumii în care trăim se fereşte să califice drept muncă activitatea oamenilor în manifestările ei amuzante şi libere. Morala detestă această latură a vieţii, cu toate că şi ea, această latură, face parte din procesul de producţie. Morala o detestă bucuros, calificînd-o drept vanitate, plăcere deşartă, voluptate. Comunismul a demascat această predicatoare ipocrită, această morală jalnică" [25].

Dimensiunile omenescului sînt instaurate, astfel, la antipodul duplicităţii, ca materia constitutivă a moralităţii, din momentul în care principiul ei coincide cu recunoaşterea şi afirmarea universalităţii (omnilateralităţii) dezvoltării individului, ca indicativ pentru perspectiva comunistă a dezvoltării, cînd teoreticul şi practicul trec unul în celălalt şi se întrepătrund, cînd **„procesul dezvoltării** este el însuşi produs şi conceput ca o **premisă"** (Marx) şi cînd — în această cutezătoare înaintare pe căi nebătătorite —

---

[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem.*
[24] K. Marx—F. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 213.
[25] *Ibidem*, p. 211.

universala dezvoltare a individului și *individul* acestei universale dezvoltări constituie împreună principiul activ al unei noi dezvoltări umane. Morala se instituie acum din chiar această cutezanță, în opoziție cu vechiul ei model restrictiv și represiv. Morala nu mai privește extaziată înapoi, ci tinde să exprime însuși procesul dezvoltării, dacă procesul dezvoltării umane este el însuși produs și conceput ca o premisă, iar dinamismul acestei dezvoltări, cînd nu mai este determinat de lipsuri elementare sau de concurență (de foamea de profit a capitalului), devine mereu mai mult nemijlocit dependentă „de activitatea oamenilor în manifestările ei amuzante și libere", care premerge și întregește procesul de producție, se integrează în unitatea complexă a structurii sale. Opoziția dintre muncă și plăcere tinde să devină un vestigiu al trecutului de subdezvoltare, sărăcie, exploatare și concurență, iar recunoașterea ca morală a activității oamenilor „în manifestările ei amuzante și libere" prevestește timpul cînd se poate realiza, în sfîrșit, *coincidența dintre economia politică și morală*, ca o implicație de fundamentat a posibilității comunismului. Căci, după cum arată Marx, „ce altceva e avuția decît manifestarea absolută a talentelor creatoare ale omului, fără nici un fel de alte premise în afară de dezvoltarea istorică anterioară, care face din această unitate a dezvoltării un scop în sine, ce altceva decît dezvoltarea tuturor forțelor umane ca atare, independent de orice scară de valori *prestabilită*? Aici omul nu se reproduce într-o singură direcție determinată, ci se produce în totalitatea sa; el nu caută să rămînă ceva ce a fost definitiv stabilit, ci se află în mișcarea absolută a procesului de devenire" [26].

Morala își reconstituie, așadar, dintr-o perspectivă radical nouă fundamentele propriei sale naturi. Are loc o revoluție în chiar modul de elaborare și înțelegere a moravurilor, iar agentul acestei răsturnări este *universala dezvoltare a individului* ca obiectiv posibilă și necesară, în conexiune cu *individul acestei universale* dezvoltări, subiectul sensibil care s-a ridicat la conștiința clară a propriei sale deveniri și se angajează, „teoretic și practic" să o experimenteze. Acest subiect sensibil, aflat „în mișcarea absolută a procesului de devenire", este *comunistul*, *produsul cel mai înalt al procesului revoluționar și totodată sufletul viu al noii creații istorice*, care nu are alt model prestabilit decît tocmai spiritul științific inventiv, fantezia, pasiunea, cutezanța și tenacitatea acestui explorator al viitorului. Morala comunistului se instituie, astfel, din termenii acestei explorări libere a tuturor posibilităților maturizate ale omenescului („el nu caută să rămînă ceva ce a fost definitiv stabilit").

Omul comunist este această avuție conștientă de sine, a cărei manifestare liberă devine *premisa* oricărei noi dezvoltări și a cărei continuă dezvoltare izvorul proliferării întregei avuții.

Umanismul intransigent încetează, astfel, să fie un ideal în-sine utopic, iar morala își depășește stadiul „neputinței pusă în acțiune". Mersul real al întregii societăți pivotează în jurul omului și a dezvoltării sale omnilaterale. Omnilaterala sa dezvoltare se profilează ca o lege obiectivă a noilor relații sociale și principiul activ al adevărurilor sale morale

---

[26] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, București, Edit. politică, 1972, p. 437.

Totul converge cu necesitate spre om, acest deschizător al timpurilor noi, aplecat prin chiar ceea ce face asupra întrebărilor şi dilemelor remodelării sale. Dar în acest punct şi de aici mai departe impulsul dat de capitalism se loveşte de propriile sale limitări, căci „trebuie ca condiţiile de producţie determinate să nu mai apară ca obstacole ale dezvoltării forţelor de producţie" (Marx) şi, totodată, dezvoltarea forţelor de producţie să nu mai apară „ca înstrăinare a muncitorului", pus în situaţia să se comporte „faţă de condiţiile produse de el-însuşi ca faţă de o bogăţie străină" (Marx). De aici nu decurge însă apariţia unei automişcări liniare progresive şi lipsită de contradicţii, de îndată ce relaţiile capitaliste au fost înlăturate. Faptul că principiile de viaţă burgheze (capitaliste) îşi pierd propriul lor teren de dezvoltare nu înlătură fără luptă puterea lor înrădăcinată adînc în deprinderi şi concepţii; după cum din faptul că instituirea relaţiilor socialiste înlătură limitele fundamentale ale dezvoltării universale a omului nu rezultă *de la sine*, fără căutări şi fără erori, fără confruntări pasionate şi fără ciocniri de idei; nu rezultă gata elaborate principiile de viaţă noi, socialiste şi omul comunist, care face din aceste principii modul său propriu de viaţă.

Viaţa reală înlătură şi aici orice utopie. Socialismul este pus în situaţia să-şi asume răspunderea acestei transformări sau să se dezică de sine. Remodelarea principiilor sale de viaţă devine, astfel, problema-cheie a interesului general, întrucît toate celelalte activităţi, ca fiind ale oamenilor, ţin de profilul principiilor lor de viaţă şi poartă pecetea acestora. Se confirmă ipoteza lui Marx privind depăşirea dihotomiei dintre spiritualitate şi realitate, dintre teoretic şi practic, care îşi găseşte o expresie directă în chiar modul de abordare a acestei probleme, devenită capitală, în forurile de conducere ale noii societăţi. „De fapt — se arată în raportul la Conferinţa Naţională a P.C.R. — , programul adoptat de plenara din noiembrie 1971 depăşeşte cadrul activităţii ideologico-educative; pornind de la ridicarea nivelului politic-ideologic, a conştiinţei socialiste a maselor, el stabileşte căile pentru afirmarea hotărîtă şi consecventă în societate a principiilor de viaţă comuniste" [27]. Munca ideologică-educativă constituie, astfel, „parte integrantă a programului... privind făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate ... " [28], iar în centrul sarcinilor pe care le stabileşte acest program „se află omul, făurirea omului înaintat, înarmat cu cele mai noi cuceriri ale ştiinţei şi culturii ... " [29]. E necesară, ca atare, „unirea tuturor forţelor în direcţia făuririi omului nou". Punerea în lumină, cu o deosebită tărie, a acestui punct devine edificatoare pentru valoarea care i se atribuie. „Nu trebuie să uităm nici un moment că mai presus de orice se află omul; dezvoltarea lui multilaterală trebuie să stea în centrul tuturor preocupărilor partidului nostru, trebuie să fie ţelul suprem al societăţii noastre socialiste" [30] „... Cea mai mare bogăţie o reprezintă omul; el este făuritorul tuturor bunurilor materiale şi spirituale, de el depinde înaintarea cu succes a patriei noastre pe calea societăţii comuniste " [31].

---

[27] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a P.C.R.* 19—21 iulie 1972, Bucureşti, Edit. politică, p. 81.

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem.*

[30] *Ibidem*, p. 81—82.

[31] *Ibidem*, p. 82.

Socialismul se înscrie, astfel, în linia marilor tradiţii ale epocilor istorice care văd în om „*măsura tuturor lucrurilor*" (Protagoria), dar revoluţionează totodată această tradiţie, întrucît 1) sînt în curs de constituire condiţiile obiective, reale, nu numai ideale şi dezirative ale acestei transformări; 2) procesul de constituire a condiţiilor obiective, respectiv dezvoltarea şi perfecţionarea relaţiilor sociale de tip socialist, deschide accesul conştiinţei practice, exprimată în manifestările ei cotidiene, la intuiţia spontană a valorii omenescului, făcînd din om ca măsură a tuturor lucrurilor *o nevoie sensibilă şi vitală*, un indice al ridicării la libertate şi al sentimentului realizat de demnitate al fiinţării sale, cînd individualitatea fiecăruia tinde la statutul de personalitate morală; 3) această nevoie sensibilă în curs de maturizare, care generează o nouă conştiinţă-de-sine spontană şi ascendent socialistă a omului (omul socialist) este adusă la lumina raţiunii, exprimată teoretic şi inclusă ca moment nodal în programul de acţiune al partidului.

Contemplaţia cedează pasul şi luciditatea teoretică devine nervul viu al acţiunii nemijlocite. Orice speculaţie sterilă şi adeseori arogant duplicitară, adăpostită sub rezonanţa generoasă a umanismului abstract, cade sub critica de extremă rigoare a practicii socialiste de durată, care diferenţiază *omul socialist* (ca măsură a tuturor lucrurilor) de omul burghez, carierist, filistin, pus pe îmbogăţire şi idealizînd trecutul în bloc, prototip al tendinţelor nesocialiste de oprire a dezvoltării. Practica socialistă însăşi introduce această diferenţiere, iar omul socialist se diferenţiază — chiar în procesul propriei sale remodelări — prin consecvenţa manifestată (consecvenţa fiecăruia la locul său) în acţiunea practică de transformare revoluţionară a societăţii, a propriei sale vieţi şi a mediului său ambiant.

Se profilează, ca o cerinţă expresă a timpului, un om capabil şi predispus „să acţioneze cu fermitate pentru transformarea revoluţionară a lumii" [32], liber de vechile ierarhii şi canoane care i-au mutilat imaginaţia şi i-au tăiat aripile. Mobilul intern al moralei sale în luptă cu inerţia devine acum căutarea şi elaborarea reperelor proprii, care să aparţină omului acestor prefaceri revoluţionare şi să exprime năzuinţele societăţii la care aspiră şi pe care o construieşte. „Dezvoltarea continuă a societăţii noastre face necesar să elaborăm mai amănunţit o serie de norme şi criterii de bază ale eticii şi echităţii socialiste" [33]. E o lucrare programatică: „aceste norme vor trebui să devină parte integrantă a Statutului şi programului partidului comunist" şi, totodată, o lucrare a omului asupra propriilor sale afinităţi şi predispoziţii socialiste născînde sau în curs de dezvoltare şi maturizare, o lucrare a conştiinţei în acelaşi timp critică şi prospectivă, pe temeiul dezvoltării istorice anterioare (Marx), fără de care nici o dezvoltare nouă nu este posibilă, şi sub impulsul noilor condiţii, cînd omul nu se mai reproduce într-o singură direcţie determinată, ci se produce în totalitatea sa, nu caută să rămînă ceva ce a fost definitiv stabilit, ci se află în mişcarea absolută a procesului de devenire (Marx).

Omul socialist tinde, astfel, să revalorifice critic trecutul în remodelarea propriei sale fizionomii spirituale şi făcînd din această dispoziţie a

---

[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*

sa, în același timp revoluționară și constitutivă, principiul moralei în curs de elaborare. Iar morala sa se instituie și ființează prin chiar această însumare și depășire critică constructivă a *constantelor valorice realizate* (în sentimente, deprinderi și convingeri) sub impulsul noilor condiții de viață și al propriei lor tendințe de automișcare și dezvoltare. E o sinteză care actualizează alternativa socialistă a ființării omului și care face din chiar această alternativă criteriul progresului moral în curs de instituire.

Nu există un criteriu abstract al progresului moral. Nu există nici o morală absolut perfectă spre care tinde să se îndrepte, progresînd, diferitele tipuri de morală istorică.

Dar poate fi, totuși, detectat *un sistem de constante valorice*, care jalonează drumul parcurs de om și de morala sa în lungul istoriei, constituindu-i un sens și făcînd din acest sens constituit *un criteriu pentru progres și regres în planul moralei.* Acest sens constituit este *tendința de dezvoltare multilaterală a omului și aspirația ascendentă spre universalitate a spiritualității sale.* Omul ca măsură a tuturor lucrurilor în sensul acestei omnilaterale dezvoltări. Omul acestei multilaterale dezvoltări promovat ca principiu și valoare fundamentală în sistemul moralității, pe care socialismul îl identifică cu propria sa existență, cu propria sa consolidare și dezvoltare multilaterală. Socialismul însuși devine, prin aceasta, condiționat de progresul moral pe care-l face posibil și pe care-l asimilează printre fundamentele sale.

★

Deplasarea spre om a perspectivei morale practice devine criteriul socialist al progresului moral. Și devine, totodată, evident că un asemenea criteriu poate fi măsură a progresului în morala unui timp determinat, numai pentru că el este în același timp indicele distinctiv cel mai general al unei morale determinate, funcție de care se conturează ceea ce e bine și rău, raportul dintre ceea ce este și ceea ce trebuie să fie (sau trebuie să se întîmple), deci ceea ce apare ca datorie și nondatorie în acest spațiu moral determinat. Deschiderea moralei spre depășirea oricărei finități devine, în cadrul noii dezvoltări inițiate de epoca socialismului, semnul aptitudinii sale maturizate spre noi orizonturi ale umanului și condiția propriei sale împliniri.

Evident, orice progres implică o confruntare directă cu necunoscutul, momente de căutare, erori posibile, contradicții acute și semne de regres relativ.

Mai important însă este că liniile de constituire a moralei fiecărei epoci de progres scot din inerție valori sau semnificații valorice anterior latente; ceea ce pare că se repetă în cuvinte sau noțiuni nu se mai repetă în semnificații și pondere specifică. E ca și cum se lucrează la fiecare clădire nouă plecîndu-se de la elementele constructive vechi, dar după un alt plan, într-un alt sistem de referințe și creînd prin chiar această schimbare condiția unei continue îmbogățiri a cîmpului moralității. Ceea ce înseamnă că, pe acest parcurs, existența omului tinde să solicite mereu mai mult morala în soluționarea problemelor ei; că morala — ca mod de a ființa uman — umple în serie crescîndă spațiul său vital, făcînd astfel posibilă ipoteza unei lumi în care, cum spune Marx, libera și omnilaterala, neîngrădita dezvoltare a fiecăruia va fi condiția dezvoltării tuturor.

Istoricitatea și progresul moralei stau astfel, înainte de toate, în această densitate constituită a prezenței lor substanțiale în viața societății și a oamenilor. În afara acestei încorporări dinamice a elementelor (valorilor) pe care le produce mișcarea progresivă în ciuda tuturor semnelor de dificultate, care apar ca regres relativ, morala își neagă sensul propriei sale afirmări, decade în rutină și duplicitate, în intervertire a ceea ce ea însăși este în viața și istoria oamenilor.

Înțelegerea sensului progresului moral implică, ca atare, o reconsiderare și reconstrucție în însuși planul conceptelor tradiționale ale moralei. E o lucrare migăloasă și grea, punînd la încercare atît practica socială, cît și gîndirea teoretică. Dar munca aceasta, oricît de dificilă, n-ar putea fi totuși lăsată viitorului decît cu prețul renunțării la descifrarea problematicii reale a valorilor societății socialiste, care își trag seva autenticității și ponderii lor din faptul real că morala, secondîndu-l pas de pas pe omul erei socialiste, lucrează ca zidarul pe schelă la reconstrucția contemporană a lumii.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

FORME DE GUVERNĂMÎNT ȘI REGIM POLITIC ÎN „ȚIGANIADA"

(Note referitoare la ideile politice ale lui I. Budai-Deleanu)

DE

C. CUCIUC

Dacă există un relativ consens în legătură cu activitatea literară și științifică a lui Ion Budai-Deleanu, atunci cînd este discutată concepția sa politică, lipsa de acord și controversele par inevitabile. Cel puțin, referitor la formele de guvernămînt, comentariile din ultimii douăzeci de ani au dus la concluziile că Budai-Deleanu este adeptul monarhiei (mai precis al monarhiei luminate); după alții, autorul *Țiganiadei* se apropie de democratismul revoluționar, fiind un adversar înverșunat al monarhiei și un susținător al republicii, chiar al republicii democratice; în sfîrșit, se consideră că el ar fi adeptul unui guvernămînt mixt. În *Țiganiada*, trei oratori: Baroreu, Slobozan și Janalău apără trei forme diferite de organizare politică, iar Budai-Deleanu a fost identificat pe rînd cu opiniile fiecăruia dintre ei. Prin urmare, comentarea ideilor politice ale acestui „cel dintîi mare scriitor român"[1], cum este numit deseori, rămîne o problemă deschisă, dar nu indiferentă. Interpretarea mai realistă a ideilor politice din *Țiganiada* ar contribui la înțelegerea mai adecvată a însuși mesajului artistic al operei. Discuția asupra formelor de guvernămînt a fost inițiată ca o problemă în sine, în afara contextului literar. Or, Budai-Deleanu însuși mărturisește că a încercat prin *Țiganiada* „a forma și introduce un gust nou în poezia românească". Problematica social-politică de o mare varietate și foarte înaintată pentru timpul acela, se integrează în unitatea artistică a operei, contribuind la realizarea acelui spirit novator. Uneori, opiniile contradictorii referitoare la formele de guvernămînt își au originea în înțelegerea inadecvată a operei sale literare în ansamblul ei, la care se adaugă și alte cauze, cum ar fi, exagerarea influențelor străine[2] și, mai ales, neglijarea unor

[1] Vezi și în introducerea (de Romul Munteanu) la *Țiganiada*, București, Edit. tineretului, 1969, p. 9.

[2] Spre exemplu: G. Bogdan-Duică, *Despre Țiganiada lui Budai-Deleanu. Înrîuririle germane*, în „Convorbiri literare", XXXV, 1901; G. Bogdan-Duică, *Ioan Budai-Deleanu — cîteva precizări*, în „Propilee literare", III, 2—3, 1928; C. Radu, *Influența italiană în „Țiga-*

Rev. filoz., **19**, *10*, p. 1247—1256, București, 1972

principii metodologice ale politologiei marxiste, privitoare la forma şi esenţa statului, tipuri de stat, forme de guvernămînt, regimuri politice, acţiune şi participare politică ş.a.

Acum treizeci de ani Mihail Gregorian considera că discuţia din *Ţiganiada* referitoare la formele de guvernămînt ar trebui „să lipsească dintr-o ediţie critică, deoarece nu contribuie cu nimic la înţelegerea operei şi face ca acţiunea să lîncezească"[3]. Observaţia de mai sus, care avea în vedere unitatea artistică a operei, nu este împărtăşită decît rareori[4]. Chiar dacă în prima variantă a *Ţiganiadei*[5] nu apare discuţia asupra formelor de guvernămînt, omisiunea a fost făcută de Budai-Deleanu, probabil, din cu totul alte motive. În varianta a doua, *Ţiganiada* este mult mai unitară atît ca mesaj ideologic cît şi ca realizarea artistică. În ambele variante, *Ţiganiada* începe cu discutarea unei probleme politice de mare actualitate în preocupările epocii : constituirea şi organizarea politică a naţiunilor în curs de formare. Ţiganii, rătăcitori prin ţara întreagă, se adună, părăsindu-şi viaţa pribeagă şi vor să se pună într-o „noao stare". Vlad-Vodă le dă locuri de moşie, şi gloata începe încă din primul cînt discuţia asupra organizării noii „ţărişoare", în care „să him numai noi dă noi", bătrînul Drăghici sfătuindu-i să fie uniţi, pentru că altfel vor fi asupriţi de „limbă străină" şi vor fi „fără ţară şi nume"[6]. Într-o formă artistică, Budai-Deleanu exprima idealurile politice ale maselor populare de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea.

În condiţiile ridicării burgheziei, constituirea statelor naţionale şi organizarea politică a acestora, după prăbuşirea marilor imperii feudale, constituia una dintre problemele de cea mai mare actualitate. Ţiganii sînt imaginea conglomeratului european de popoare care întrezăresc vremea cînd se vor organiza şi ei într-un stat cu „limbă" şi „nume". Încă din discuţia din primul cînt, Călinescu vedea o dezbatere asupra idealului de naţie libe-

---

niada" lui Budai-Deleanu, Focşani, 1925 ş.a. Împotriva exagerării influenţelor străine, G. Călinescu scria că „de fapt *Ţiganiada* e o sinteză foarte personală de înrîuriri şi opere, o creaţiune proprie" (G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Bucureşti, 1941, p. 81).

[3] Mihail Gregorian, „*Versiunile Ţiganiadei lui I. Budai-Deleanu*, în „Preocupări literare", 7, 1939, p. 10.

[4] În ediţia antologică a *Ţiganiadei*, publicată în 1962 de Editura tineretului, este eliminat, spre exemplu, cîntecul al XI-lea.

[5] *Ţiganiada* este cunoscută în două variante. Prima dintre ele, terminată, probabil, pe la 1800, a fost publicată prima dată în 1875 şi 1877 de către T. Codrescu în „Buciumul român" din Iaşi şi reeditată de către Virgile Oniţiu (în 1901 la Braşov), apoi de revista „Munca" din Piatra-Neamţ, iar mai tîrziu de G. Adamescu în „Biblioteca pentru toţi". A doua variantă, terminată de Budai-Deleanu mai tîrziu (poartă data de 12 martie 1812), a fost editată abia în 1925 de către Gh. Cardaş, reeditată de mai multe ori şi cu îmbunătăţirile intervenite pe parcurs este utilizată astăzi ca ediţie definitivă. În prima variantă nu există comentariul asupra formelor de guvernămînt (cuprins în cînturile X şi XI din varianta a II-a), deşi, după toate probabilităţile, el fusese deja scris de autor. Bogdan-Duică (în *Ioan Budai-Deleanu — cîteva precizări*, în „Propilee literare", III, 2—3/1928, p. 3) afirmă că fragmentul a fost scris în perioada revoluţiei franceze, între 20 septembrie 1792 şi 26 octombrie 1795, deoarece se referea la grupările politice din Convenţie. Lucia Protopopescu apreciază că „*Ţiganiada* rezultă din fragmente independente, unele anterioare, încorporate într-un tot încă nu destul de închegat în prima redactare, încheiată spre 1800, refăcută apoi cu mai multă grijă pentru coeziunea ansamblului şi pentru scopurile politico-sociale şi artistice urmărite, în cea de-a doua versiune" (*Noi contribuţii la biografia lui Ion Budai-Deleanu*, Bucureşti, 1967, p. 139—140).

[6] *Ţiganiada*, cîntecul I.

ră. Aşa că eliminarea cîmpurilor referitoare la formele de guvernămînt ar diminua însăşi valoarea artistică a operei.

Ce opinii mai recente circulă astăzi în interpretarea *concepţiei politice* a lui Budai-Deleanu? În introducerea la una dintre primele ediţii ale *Ţiganiadei*, apărută după 1950, Ion Manole manifestă intenţii de exagerare a republicanismului lui Budai-Deleanu, neglijînd partea finală a comentariului din cele două cînturi, adică discursul lui Janalău[7]. Ceva mai tîrziu, Ion Oană afirmă că „unii cercetători au tras în mod pripit concluzia că lungul discurs antimonarhic al lui Slobozan ar reprezenta convingerile net republicane ale autorului *Ţiganiadei*. Or, în poemă există suficiente elemente care demonstrează că Ion Budai-Deleanu era adeptul «monarhiei luminate», formulă de guvernămînt utopică în fond, dar de mare circulaţie în ideologia iluministă a epocii" [8].

O interpretare similară, deşi nu identică, fusese enunţată cu mulţi ani în urmă de Bogdan-Duică: „Este sigur — se exprimă el — că nobilul Budai era pentru mărginirea drepturilor «noroadelor», că nu admitea republica; dar că ar fi mărginit monarhia «prin persoane alese, delegate», făcînd-o deci constituţională" [9], în timp ce „pentru republică se găsesc cîteva accente amabile" [10].

Împotriva unei asemenea interpretări alţi comentatori [11] reiau ideea că Budai-Deleanu este adept al republicanismului. I. Lungu, într-un articol publicat în 1957, aprecia că autorul *Ţiganiadei* este un „antifeudal cu simpatii vădite pentru republica democratică... un iluminist premergător al revoluţionarilor democraţi" [12]. În paragraful pe care acelaşi autor îl înscrie în *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, afirmarea republicanismului lui Budai-Deleanu apare mai prudent exprimată, totuşi rămîne consecvent în constatarea că Budai-Deleanu „nu avea nici un fel de admiraţie" [13] faţă de Iosif al II-lea, evidenţiind mai ales discursul lui Slobozan. Într-un mod asemănător se exprima în 1963 şi Endre Pálffy, în articolul omagial publicat în „Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae": „Bogăţia, tonul pasionat al argumentării acestuia din urmă (Slobozan — *n.n.*) nu permite să ne îndoim că ceea ce simpatizează poetul nostru este un guvernămînt republican" [14]. Recenta *Istorie a filozofiei româneşti*, în paragraful închinat scriitorului ardelean, scris tot de Ion Lungu, rămîne la părerea că „susţinerea republicii şi democraţiei, indiferent de locul şi spaţiul care li se acordă, pare mai convingătoare decît toate celelalte idei" [15], dar reţine cu prudenţă că, „oricît de scrupuloşi am fi, nu putem să-l identificăm pe unul din ipochimenii susţinători ai diverselor forme de guvernămînt

---

[7] Prefaţă de Ion Manole la *Ţiganiada*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1950, p. 15 şi urm.

[8] Prefaţă de Ion Oană la *Ţiganiada*, vol. 1, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1956, p. 23.

[9] G. Bogdan-Duică, *Ioan Budai-Deleanu — cîteva precizări*, în „Propilee literare", III, nr. 2—3/1928, p. 4.

[10] *Ibidem*.

[11] Ion Lungu, *Idei iluministe în Ţiganiada lui Ion Budai-Deleanu*, în *Din istoria filozofiei în România*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei R.P.R., 1957, p. 174.

[12] *Ibidem*, p. 176.

[13] *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Bucureşti, Edit. Academiei R.P.R., 1964, p. 106.

[14] Endre Pálffy, *La parenté d'idées de deux poèmes héroïcomiques*, în „Acta Litteraria — Academiae Scientiarum Hungaricae", t. VI, fasc. 1—2, Budapesta, 1963, p. 101.

[15] *Istoria filozofiei româneşti*, vol. I., Bucureşti, Edit. Academiei, 1972, p. 144.

— Baroreu (cu monarhia), Slobozan (cu republica) şi Janalău (cu oscilaţiile între republică şi monarhie, după împrejurări) — cu adevărata atitudine a lui Ion Budai-Deleanu" [16].

Uneia sau alteia dintre aceste interpretări i s-au raliat, mai deschis sau mai prudent, şi alţi autori. Treptat, atenţia comentatorilor s-a îndreptat şi spre discursul lui Janalău. Lucia Protopopescu arată că Budai-Deleanu a avut chiar un prieten cu numele de Janalău. Florea Fugariu, în comentariul făcut la ediţia din 1969 a *Ţiganiadei*, constata că „punctul de vedere al scriitorului este guvernămîntul mixt...exprimat de Janalău" [17]. Au început preocupările şi în legătură cu un intermezzo care se află între discursul lui Slobozan şi Janalău, acesta redînd, după anumite opinii, cel mai fidel concepţia autorului.

O concluzie definitivă n-a fost exprimată însă; concepţia politică a lui Budai-Deleanu, o concepţie complexă, cu idei foarte înaintate pentru timpul acela, rămîne o problemă deschisă. Amploarea şi profunzimea acestor idei sînt greu de stabilit, acum cînd manuscrisele sale se află încă puţin cercetate[18], iar studierea gîndirii politice româneşti este abia la început.

În faţa unor asemenea dificultăţi, autorul acestor rînduri încearcă doar să sugereze o cercetare mai atentă a raportului dintre regimul politic şi formele de guvernămînt, clarificare metodologică esenţială şi iniţial necesară înţelegerii ideilor politice din *Ţiganiada* şi ulterior a concepţiei politice a lui Budai-Deleanu.

★

Cum îşi argumentează opiniile politice personajele-oratori din *Ţiganiada*?

Printre apărătorii monarhiei se remarcă *Baroreu*, deşi autorul ne asigură că mulţi alţi „înţălepţi" au susţinut-o „cu voroave supţiri ş-învăţate", iar diferitele situaţii din *Ţiganiada* pun în evidenţă intenţia făţişă, uneori chiar violentă a unor conducători de cete ţigăneşti de a se proclama „vodă". În comparaţie cu republica sau aristocraţia, discuţia asupra monarhiei ocupă în *Ţiganiada* un spaţiu mult mai întins, fie pentru a-i argumenta avantajele, fie pentru a-i arăta defectele. Aceasta a contribuit la crearea impresiei că Budai-Deleanu ar fi fost adeptul acestei forme de guvernămînt.

Competentul politician Baroreu este de fapt una dintre imaginile la care aderă autorul *Ţiganiadei*. Budai-Deleanu dovedise înclinaţii deosebite pentru ştiinţele politice. În primii ani ai domniei lui Iosif al II-lea, el era student la Universitatea din Viena, unde se interesa îndeaproape de cursurile şi manualele lui Sonnenfels[19]. Profesorul Joseph von Sonnenfels, om de stat cu multiple preocupări ştiinţifice şi literare, era promotorul celor mai înaintate reforme iosefiniste, dominînd spiritul politic al vremii, dovedind înţelegere şi chiar ajutînd pe studenţii români. Manualul acestuia, intitulat *Grundsätze der Polizei Handlung und Finanz* şi apărut în numeroase ediţii, a rămas clasic în învăţămîntul superior pînă la 1848. Printre altele, ma-

[16] *Ibidem.*

[17] Vezi comentariul din subsol al lui F. Fugariu, în „*Ţiganiada*", ed. 1969, p. 186.

[18] O ediţie completă a operelor lui Budai-Deleanu nu a fost publicată. Manuscrisele sale, vreo 20 de volume aflate numai la Biblioteca Academiei R.S.R., aşteaptă încă cercetări de pionierat ştiinţific. Unele sînt contestate, iar altele neindentificate. În 1970 Iosif Pervain publică la Cluj un volum de *Scrieri inedite* de Ion Budai-Deleanu. Deocamdată însă, în opera, ca şi în biografia autorului *Ţiganiadei*, rămîn încă multe pasaje obscure.

[19] Vezi Lucia Protopopescu, *Noi contribuţii la biografia lui Ion Budai-Deleanu*, Bucureşti, 1967, p. 67 şi urm.

nualul discută și formele de guvernămînt (democrația, aristocrația și monarhia), susținînd ideea monarhiei luminate. Idei din acest manual, cum ar fi : reducerea privilegiilor aristocrației și a drepturilor clerului, eliberarea țăranilor de servituți personale, transformarea latifundiilor în mici proprietăți țărănești, trecerea de la anarhie la democrație prin acordul cetățenilor, acord greu de realizat însă practic ș.a., vor apărea ulterior în opera lui Budai-Deleanu și, mai ales, în *Țiganiada*. În mare parte, argumentele lui Baroreu sînt preluate din manualele de științe politice sau știință a statului care erau studiate în învățămîntul din Imperiul austriac, manuale care apărau monarhia temperată. Sub influența acestor lucrări, ca și a teoreticienilor politici antici sau din Franța prerevoluționară, apar în *Țiganiada* unele situații care ar îndreptăți concluzia că Budai-Deleanu a manifestat o oarecare adeziune față de guvernămîntul monarhic. El face însă distincție între monarhia *absolută* și alte forme de monarhie, înțelegînd prin „monarh absolut un singur domnitoriu, care singur așază legi după voia sa și el nu este legat cu nici o lege". Discursul lui Baroreu nu apără o asemenea monarhie. Faptul că la un moment dat în text se afirmă că monarhul e ca „un Dumnezeu pămîntesc" nu dovedește absolutismul. Monarhului îi sînt atribuite mai ales calitățile unui conducător patriarhal. Budai-Deleanu cunoscuse reformele iosefiniste, și parțial este de acord cu aspectul lor exterior, adică cu bunele intenții ale monarhiei. Autorul *Țiganiadei* nu sesizează faptul că aceste bune intenții reprezintă un alt mijloc, mai discret și mai camuflat de a menține și consolida nedreptățile sociale și naționale din imperiul austriac.

Budai-Deleanu nu poate fi trecut însă pur și simplu în rîndul adepților monarhiei. El nu exclude posibilitatea ca monarhia, în anumite împrejurări, să aibă un rol social pozitiv. De aceea nu exclude monarhia ca formă de guvernămînt, ca instrument politic. Ca regim politic, însă, i se pare inadecvată pentru fericirea celor mulți.

Aristocrația nu-l preocupă mai amănunțit pe Budai-Deleanu. După Baroreu, ea nu poate fi susținută cu seriozitate, pentru că „numai un nebun ar crea mai mulți domni asupra sa". Așa că discuția se poartă mai ales între preferința pentru monarhie sau pentru republică.

Susținătorul republicii este *Slobozan*. Deși bine construit, discursul său este destul de sărac în argumentarea propriu-zisă a republicii, remarcîndu-se mai ales prin critica făcută monarhiei. Slobozan nu se mai referă însă la monarhia patriarhală și idilică pe care o avea în vedere Baroreu, ci la monarhia absolută și ereditară. De aceea opoziția pe care o face monarhiei este mai mult o continuare a discutării acesteia, dar într-o altă formă : monarhia devenită tiranie sau despotie, o formă coruptă a regalității, cum ar numi-o Aristotel. Slobozan începe prin a admite posibilitatea monarhiei în principiu, dar, analizînd pe rînd caracteristicile sale esențiale, ajunge la concluzia imposibilității realizării lor. Oricine ar admite un monarh care să fie într-adevăr cel mai înțelept, cel mai cinstit, cel mai drept, cel mai bun și pe lîngă acestea nemuritor. Dar oameni „ fără prihană" sînt foarte rari și greu de cunoscut. Neajunsul inevitabil este însă faptul că toți sînt muritori și este greu de presupus că urmașii săi, ereditari la domnie, vor fi la fel de perfecți. Dintr-un comentariu al lui Erudițian ar putea rezulta că Slobozan nu este împotriva oricărei monarhii, ci doar a monarhiei rele. Această soluție teoretică, exprimată ca ipoteză, nu este însă împărtășită de Slobozan, care afirmă că monarhia se corupe prin însăși natura ei, corupția

fiindu-i inerentă, intrinsecă. Istoria ne arată, spune Slobozan, că chiar atunci cînd s-a întîmplat un monarh drept, urmaşii nu i-au semănat ; ajunge ca un singur moştenitor să fie nedrept, pentru a şerbi întregul norod. Deţinînd absolut puterea, el încalcă „cele mai sfinte tocmele". Mai este însă şi altă cauză pentru care lui Slobozan nu-i place monarhia : monarhul este nevoit să-şi aleagă sfetnici (viziri, miniştri, lorzi, pairi), care, fiind vicleni, intriganţi, prind în mreje pe monarh instituind tirania asupra poporului. În mod natural, chiar o bună monarhie se corupe, ajungînd în tiranie sau despotie, stricîndu-se aşa „cum naşte din grîu bun neghină".

În monarhie, arată Slobozan, cetăţenii sînt o „gloată" şerbită, între popor şi monarh este o ruptură, toţi slujesc nu legii, ci voinţei unui stăpîn autocrat. Pe slujitorii credincioşi îi face „nobili prin o hîrtie" şi le dă „boierii de moşie", scutindu-i de dări şi vamă. În monarhie nu există iubire de patrie, dregătoriile se vînd, domină egoismul şi înjosirea. În concluzie, asemuieşte conducerea monarhică cu o turmă, monarhul cu un „păcurariu lacom, flămînd", care mulge oile, le tunde, le sacrifică, ostaşii sînt cîinii de pază, lupii duşmani din afară etc.

Monarhia poate fi deci o guvernare acceptabilă, dar numai ocazional, temporar, ea avînd vicii inerente.

Forma de guvernămînt propusă de Slobozan este republica. În comentariile versurilor, Budai-Deleanu oferă cîteva definiţii pentru republică. „Republica, va să zică — se exprimă Filologos — o stăpînire unde norodu prin legi aşezate de dînsul şi prin dregători din mijlocul lui, cu voia de obşte aleşi, să cărmuiască toate lucrurile ţării". Mai înainte, într-o altă definiţie, aduce explicaţia în plus că în republică „fiecare din norod şi toţi depreună au parte la cîrma împărăţii sau a ţării". Rezultă că sesizează deosebirea dintre popor ca tot şi totalitatea indivizilor[20]. Norodul ca tot, în prima definiţie, face legi şi instalează dregători. Deci republica, în accepţia sa este puterea poporului, şi nu guvernarea de obşte. În acest sens se poate deduce că, deşi o intuieşte, Budai-Deleanu nu face încă distincţie între democraţie, ca regim politic, şi republică, ca formă de guvernămînt. Baroreu, în aceeaşi strofă, arătînd relele din *republică*, consideră că ele caracterizează „*democratica* cetate". Confuzia apare şi mai tîrziu, în timpul discursului lui Janalău, cînd Politicos comentează că republicanii „nu pot să facă nimic fără sfatul de obşte a sănatului" (ca în vechea Romă), republica nu este deci un mod de a conduce, ci de a deţine puterea (o democraţie).

Argumentele aduse de Slobozan se referă de asemenea fără distincţie şi la posesiunea puterii şi la modul de exercitare a ei. După exprimarea sa, numai în republică există viaţă fericită, dregătoriile sînt împărţite după vrednicie, toţi sînt fraţi, egali faţă de lege şi în drepturi, funcţiile sînt executate după lege, republica este patria, în ea omul e slobod şi viteaz. În argumentele aduse de Baroreu împotriva republicii se întrezăreşte mai ales critica regimului politic, şi nu a formei de guvernămînt. În republică — zice el — — nu există limite, legea e nestatornică, porunci multe şi puţini vor să le asculte, „republica-i ţarină pustie", domneşte forţa, dreptul obştesc piere. El are în vedere deci nu faptul că puterea este rău exercitată, ci că ea nu este deţinută de nimeni. Budai-Deleanu, deşi adeptul regimului democratic

[20] La J. — J. Rousseau aceasta apare ca distincţie între popor şi gloată, între voinţa *generală* şi voinţa *tuturor*.

al puterii poporului, nu vede soluția concretă a învestirii și exercitării acestei puteri. Acest aspect n-au reușit să-l rezolve decît incidental nici revoluționarii francezi, care erau copleșiți de iluziile lui Rousseau asupra democrației antice.

Soluția de provenientă rousseauistă apare și mai clar în discursul lui *Janalău*. Înaintea acestui discurs există un lung intermezzo, a cărui importanță a fost remarcată, dar evidențierea semnificației lui a preocupat în mai mică măsură. Budai-Deleanu își exprimă aici ideile direct, fără să mai folosească un personaj. Cei trei oratori ai săi exprimă opinii particulare, de data aceasta el expune o idee originară, de bază : concepția asupra omului în preajma constituirii relațiilor politice. În general Budai-Deleanu nu-și însușește ipotezele lui Rousseau în legătură cu superioritatea primitivismului asupra civilizației, iar față de contractul social are îndreptățite rezerve (este mai apropiat de lucrările lui Sonnenfels). După mii de ani, arată el în *Țiganiada*, oamenii se află tot în pruncie, fiind dominați de două slăbiciuni firești : dorința de putere (rîvna) și dorința de avere (lăcomia). Cînd omul ajunge să-și realizeze aceste dorințe, le utilizează pentru a-i nedreptăți pe ceilalți (robesc, distrug, provoacă războaie, denaturează dogmatic adevărul, scornesc legi și religii noi între care se ivesc conflicte, nedreptățile săvîrșite de religie și organizarea bisericească fiind pe larg relatate). Cele două slăbiciuni firești, instincte naturale, fac ineficace anumite forme de organizare socială (adică democrația — arătase Baroreu spre a justifica, astfel, monarhia).

Pare semnificativ că Budai-Deleanu instalează acest comentariu personal *asupra naturii umane* aici, înaintea discursului lui Janalău, care, după unii, se apropie cel mai mult de însăși concepția autorului. Budai-Deleanu, în acest ultim discurs, ca și în modul în care este împrăștiată adunarea țiganilor după discurs, oferă de fapt *propria opinie* asupra guvernămîntului. Florea Fugariu, în comentariul la *Țiganiada*, apreciază că Janalău este „oratorul politic ale cărui opinii le agrează poetul[21]. Intermezzoul menționat, ca și discursul lui Janalău sînt în strînsă unitate. După ce autorul arată firea naturală a oamenilor, Janalău începe prin a nu defăima nici una dintre formele de guvernămînt (monarhie, aristocrație, republică), fiecare avînd calități sau defecte, ele nefiind rele prin natura lor, ci depinzînd de firea norodului. Un popor bun, sub orice lege și domnie, va fi drept : „toate /Formele de domnii cunoscute/ Pot fi bune și neasemănate/ Într-un popor bun și cu vărtute". Forma și natura stăpînirii depind de împrejurări, loc, climă, firea poporului, schimă (poziția țării). După împrejurări, orice guvernare poate devia de la scopul său inițial. Această teză, exprimată încă din antichitate (mai ales la Aristotel), este dezvoltată viguros de Montesquieu în *Despre spiritul legilor*.

Ce recomandări concrete (dar irealizabile) face Janalău pentru a întemeia „țigănească țară" ? Întîi, să-și facă „legi bune și drepte" ; apoi, să aleagă „fețe" înțelepte, virtuoase, viteze, care să păzească legile. Dregătorii să fie aleși (nu ereditari) pe termene prescrise, responsabili, revocabili. Prin revocare, ei se fac din „poruncitori", „ascultători". El nu propune o formă de guvernămînt anume, ci norodul să stăpînească prin persoane delegate. În cazuri excepționale recomandă o monarhie „însă-în hotară foarte strîmtate" (modelul dictaturii romane, după comentariul lui Politi-

[21] Ediția din 1969, p. 182 și 186.

cos). Persoanele alese vor avea sarcina să asigure respectarea legilor. Cetățenii să poarte pe rînd povara dregătoriilor, fără plată.

În desfășurarea epică a *Țiganiadei*, după terminarea discursurilor, s-a ales o *comisie* din cărturari „procopsiți" în „cîrmuirea statului", care alcătuiesc așezămîntul „*anti-barorea*", luînd ce era mai bun de la toate (monarhie, aristocrație, democrație), numită „*demo-aristo-monarhicească*". Această lege anti-barorească (opusă deci voinței individuale) îndeplinește voința „de obște".

Acum intervine însă ceata „goleților", care strică acest „lăudat așezămînt", Erudițian presupunînd că gloata a fost instigată de Goleman și Tandaler, care sperau să ajungă „vodă", dar vedeau că hotărîrea sfatului era „anti-barorea". Gloata voia în realitate o rezolvare publică la care să participe toți, nu numai cei aleși (o hotărîre nu reprezentativă, ci directă). Conflictul, care va duce la prăbușirea încercării de a întemeia noul stat, apare deci în două domenii : 1) la nivelul regimului politic : cei care vor o democrație directă împrăștie pe reprezentanți (democrația reprezentativă, care mai tîrziu, în condițiile menținerii proprietății, așa cum presupune Budai-Deleanu, va deveni o democrație burgheză) și 2) la nivelul formelor de guvernămînt : între adepții și adversarii monarhiei. Cucavel, figură abilă de demagog, se infiltrează la interferența acestor neînțelegeri și instigă masele împotriva soborului. Se adaugă și spiritul tradiționalist (Drăghici nu avea încredere într-un domn țigan).

Pare semnificativ sfîrșitul discuției. Budai-Deleanu arată cu claritate că cei care boicotează organizarea pașnică sînt Tandaler și, mai ales, Goleman, adică adepții monarhiei, care încearcă prin forță să se impună ca domni. Prin urmare, adepții monarhiei duc tabăra la dezmembrare, cei mai mulți fiind uciși în această încăierare.

★

Ce formă de guvernămînt susține Budai-Deleanu ?

Țiganiada are o semnificație politică deosebită. Ea încearcă să redea momentul trecerii de la organizarea nepolitică a societății la organizarea politică, problemă la care abia antropologia politică actuală tatonează cu prudență răspunsurile. Modul în care se sfîrșește *Țiganiada*, prin împrăștierea taberei țiganilor din cauze interne și violent manifestate este o replică hotărîtă împotriva teoriei „contractului social" și în mare parte împotriva rousseauismului. Soluția contractului eșuează, cel puțin cu ocazia încercării de a întemeia o țară țigănească. Din teoria lui Rousseau însă, Budai-Deleanu reține una dintre problemele cele mai originale și mai actuale : suveranitatea poporului în cadrul democrației, adică, așa cum se exprimă în finalul operei : „slobozenie sau moarte", apărare fără rezerve a libertății.

Cele trei discursuri politice nu fac decît să caute o modalitate concretă de realizare a acestei idei. Budai-Deleanu nu este adeptul rigid al unei anumite forme de guvernămînt, iar încercarea de a institui o formă mixtă eșuează (propriu-zis nici nu este discutată prea temeinic). Ca și pe Rousseau, pe autorul *Țiganiadei* îl preocupa în mică măsură forma de guvernămînt, problema esențială pe care o dezbate este regimul politic și esența statului. Chiar dacă frecvent confundă democrația cu republica, întrebarea la care încearcă permanent să răspundă este : puterea va aparține sau nu întregu-

lui popor? Care este formula politică cea mai adecvată pentru a asigura suveranitatea poporului?

O notă progresistă a concepției sale este faptul că el încearcă soluționarea problemei în domeniul politic, și nu al legalității. Budai-Deleanu cunoscuse cele două moduri de a pune problema în Transilvania cu ocazia a două evenimente de seamă, de care personal nu rămăsese străin : răscoala din 1784 și *Supplexul*...din 1791. Horia încercase să rezolve o anumită situație contestînd politic, voind să instituie chiar o nouă ordine legislativă. Autorii *Supplexului*...nu contestau temeiul legislativ, voiau soluționarea în cadrul legislativ prescris, pe cale legală. Adunarea țiganilor consideră că înainte de toate vor trebui stabilite legi bune și drepte, ceea ce reprezintă o contestare a situației anterioare, inclusiv a situației legislative. Ei nu discută existența unei legislații a Țării Românești, în care se aflau, și nu au în vedere limite legal constituite anterior. Toți cei trei oratori pun problema constituirii originare a legii dar într-un mod radical diferit : Baroreu consideră că mai întîi să se instituie monarhia, apoi monarhul va face legi bune, dar care vor exprima voința lui, bunele sale intenții. În republică, norodul ca totalitate face legi. Janalău merge ceva mai departe în stabilirea concretă a raportului social-politic-legislativ : legea trebuie să fie, după părerea sa, cea care stăpînește. Înainte de toate deci, trebuie „izvodite" „legi bune și drepte". Atît legea, cît și domnia la el au însă un caracter derivat, depind de ceva care se află în afara lor. Budai-Deleanu încearcă prin discursul lui Janalău să surprindă elementele obiective care determină politicul și legislativul. Marxismul a descoperit determinarea obiectivă a relațiilor politice-juridice. Budai-Deleanu nu reușește să surprindă ce este determinant în dezvoltarea legilor și a politicului. El consideră că legea și domnia depind de firea poporului, de obiceiuri, împrejurări, loc, climă etc. Deși nu găsește soluția, punerea problemei (chiar dacă nu era prea originală) reprezintă un pas înainte în gîndirea politică.

Cînd se trece practic la organizarea politică este urmată schema lui Rousseau din *Contractul social*, optimizată într-un sens realist de către Budai-Deleanu. Este „aleasă" o comisie de „procopsiți cărturari". Comisia aceasta reprezintă de fapt sfatul, adunarea în condițiile democrației. În timp ce Rousseau era adeptul democrației directe, Budai-Deleanu, mai realist, este pentru democrația reprezentativă (comisie aleasă). Această comisie stabilește așezămîntul politic și legea acelei societăți. *Referitor la regimul politic*, autorul *Țiganiadei* este deci *adeptul democrației norodului, care deține puterea în mod suveran și se manifestă activ prin alegeri (populare) și delegați*. Dar, spre deosebire de deținătorul puterii, executorul ei, modul de organizare a puterii poate fi variat : monarhie, republică, aristocrație. Guvernămîntul este numai un instrument al suveranului, se exprimase Rousseau[22]. Membrii guvernămîntului se numesc magistrați (regi, guvernatori) și ei exercită o funcție, o slujbă, încredințată limitat, fiind revocabili, se exprimă autorul francez. Și Rousseau confundă democrația cu republica, arătînd că, atunci cînd suveranul încredințează guvernămîntul întregului popor, este democrație ; cînd este deținut de un număr restrîns de oameni, este o aristocrație, iar în cazul unui magistrat unic, avem o

[22] J.-J. Rousseau, *Contractul social*, București, Edit de stat, 1957, p. 164.

monarhie[23]. Regimul democratic nu este deci incompatibil cu guvernămîntul monarhic. În același sens Budai-Deleanu propune o guvernare mixtă : demo-aristo-monarhicească, care să preia ce este mai bun din fiecare. Într-o lucrare, atribuită tot lui Budai-Deleanu, în care este apărat *Supplexul* din 1791, se precizează că „tot ceea ce devine omul care trăiește în societate (*bürgerliche Geselschaft*) se datorește formei de guvernămînt sub care trăiește. Asuprirea naște suflete de sclavi"[24]. Constatăm că în concepția sa, guvernămîntul este noțiunea prin care desemnează politicul în totalitatea lui (nu numai organizarea puterii). Asuprirea care naște suflete de sclavi nu vizează doar forma de guvernămînt, ci conținutul și esența politicului în ansamblul său (tipul de stat, regimul politic, formele de guvernămînt). De aceea, urmînd tradiția gîndirii politice de pînă acum, Budai-Deleanu confundă modul în care se înfăptuiește puterea cu organizarea acesteia. Dar, în timp ce el intuiește mai realist unitatea lor, Rousseau încearcă o ruptură artificială între ele.

Cauza fundamentală a existenței acestor limite atît la Budai-Deleanu, cît și la Rousseau este faptul că în sfera politicului ei nu reușesc să sesizeze formele specifice ale democrației și republicii, care corespund unor moduri de producție radical diferite. Organizarea politică este discutată în cadrul menținerii proprietății și a relațiilor de producție bazate pe exploatare. De aceea democrația pe care o discută este, în ultimă instanță, o democrație burgheză, care nu este incompatibilă cu republica burgheză sau cu formele de monarhie burgheză. Așa că susținerea democrației de către Budai-Deleanu nu este în opoziție cu încrederea pe care și-o pune în monarhie. De aceea aprecierea lui Budai-Deleanu fie ca monarhist iosefinist, fie ca republican, fie ca adept al unor forme mixte de guvernămînt se vădește a fi o unilateralizare. Ideile politice ale lui Budai-Deleanu nu sînt exprimate de unul din cei trei oratori, așa cum s-a încercat interpretarea *Țiganiadei*, ci fiecare dintre ei redau cîte ceva din idealul politic al autorului ardelean.

---

[23] J. - J. Rousseau, *op. cit.*, p. 178.

[24] I. Budai-Deleanu, *Combaterea notelor publicate la Cluj în 1791, cu privire la petiția națiunii române*, în *Scrieri inedite*, publicate de Iosif Pervain, Cluj, „Dacia", 1970, p. 109.

LIBERA CUGETARE ȘI ATEISMUL ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ (IV)

DE

PETRU LUCACIU

XI

Concluzia care încheie paragraful precedent nu epuizează fațetele confruntărilor dintre orientările raționalistă, naturalistă, materialist-dialectică și concepțiile iraționaliste, mistice, fideiste din spiritualitatea românească în epoca făuririi societății socialiste. Împlinirea cerințelor liberei cugetări era o sarcină ce revenea, istorice vorbind, revoluției burghezo-democratice. Este adevărat, nicăieri în lume această revoluție nu a dus pînă la capăt procesul de laicizare. Cauzele sînt în general cunoscute. Faptul că în România sarcinile instaurării conștiinței laice s-au realizat în condițiile desfășurării victorioase a revoluției populare și a trecerii la construcția noii orînduiri sub conducerea partidului comunist, pe temeiul concepției despre lume a materialismului dialectic, a imprimat procesului consecvență, amploare și profunzime.

În opoziție cu schema livrescă din literatura ateistă, practica social-politică din țara noastră a scos la iveală unele particularități cu semnificații majore. Se știe că nu s-a mers pe calea „războiului" antireligios, deși fenomenul mistic fusese stăruitor și intens cultivat atît în rîndurile maselor largi, cît și în domeniul construcțiilor doctrinar-politice și în elaborări filozofice. În toată această perioadă, conștiința religioasă, formele ei instituționalizate s-au menținut și s-au manifestat cu mai mare sau mai mică intensitate, după împrejurări. Calea principală pentru formarea științific-ateistă a fost nu forma iluministă de răspîndire a cunoștințelor pozitive despre natură, societate și gîndire, ci dezvoltarea socială multilaterală a țării, industrializarea, pregătirea maselor largi de muncitori, țărani și intelectuali în conformitate cu cerințele economiei socialiste și ale modernizării vieții sociale în ansamblul ei. Atragerea oamenilor muncii la activitate creatoare materială și spirituală, acțiunea vastă de revoluționare a vieții spirituale prin înlocuirea concepțiilor vechi din sfera educației și formării spirituale a omului cu o viziune științifică, materialist-dialectică, s-au desfășurat conștient, organizat și sistematic. La plenara C.C. al P.C.R.

Rev. filoz., **19**, *10*, p. 1257–1260, București, 1972

din 3—5 octombrie 1971, tovarășul Nicolae Ceaușescu a prezentat tabloul realizărilor esențiale din domeniul formării conștiinței socialiste și al ridicării gradului de cultură a poporului român, ansamblul schimbărilor radicale care s-au petrecut în învățămînt, știință, cultură și artă, subliniind că activitatea transformatoare din viața materială și spirituală a dat naștere unor trăsături noi conștiinței individuale și au transformat calitativ conștiința socială românească. Faptul că în desfășurarea acestor ample activități nu s-a ajuns la un așa-zis „război" antireligios, că nu s-au produs conflicte cît de cît grave și semnificative cu instituțiile religioase arată — printre altele — mai bine ca orice demonstrație teoretică falsitatea tezei conform căreia poporul român ar fi prin natura și ființa sa un popor religios, mistic.

Forțele revoluționare au pornit de la realitatea vie că masele populare românești aspirau către știință și cultură pozitivă, către un nivel înalt de civilizație materială și spirituală, iar nu către „absoluturi divine", „cete îngerești" și alte asemenea închipuiri. A deschide cale liberă și a crea condițiile necesare ca aceste aspirații și necesități vitale să se materializeze era sarcina reală, sarcină pe care partidul comunist a înțeles-o și a militat pentru realizarea ei ca fapt de viață.

Pe de altă parte, lipsa unor conflicte acute între conștiința laică-științifică și conștiința mistico-religioasă nu poate înlătura faptul că uneori, pe plan local, oarecare spirite „aprinse" au putut recurge la măsuri anarhice sau la invective inutile, cu rezonanțe potrivnice în conștiința credincioșilor. Însă, față de orice astfel de manifestări s-au luat măsuri hotărîte, accentuîndu-se neîncetat că respingerea fenomenului mistic nu trebuie să se plaseze pe calea aventuristă a lezării sentimentelor oamenilor, ci pe drumul mobilizării lor la activitate constructivă, la eforturi pentru însușirea tehnicii noi, a cucerilor științifice, pentru formarea modului de gîndire materialist-dialectic. Însăși critica directă a fenomenului mistic este eficientă doar sub formă științifică, iar nu pseudoștiințifică, anarhistă, injurioasă. Era necesar să se pornească de la nivelul spiritual al diferitelor categorii sociale, dar și de la evoluția, stadiile succesive, prin care trece gîndirea și simțirea umană, fără să mai vorbim că acțiunea de demistificare era determinată cu necesitate de mersul general al vieții materiale și spirituale românești. Prin urmare, în etape *diferite* de dezvoltare, și activitatea pe acest teren se cere diferențiat abordată. Ea trebuie să fie însă totdeauna realistă, întemeiată pe cunoașterea lucidă a drumului parcurs și a stadiului atins. Or, din acest punct de vedere pot fi făcute unele constatări.

Ne-am obișnuit, pe temeiurile practicii istorice și a validității concepției comuniste despre lume, să considerăm că, odată cu desființarea rînduielilor sociale a căror esență era exploatarea omului de către om, se pune capăt surselor sociale care alimentează cu necesitate intrinsecă conștiința mistică, gîndirea irațională ; ne-am obișnuit, în virtutea acelorași temeiuri, să admitem că progresele în cunoașterea naturii, societății și gîndirii, favorizate de noile rînduieli sociale, secătuiesc izvoarele gnoseologice ale fideismului și clericalismului ; ne-am obișnuit, în sfîrșit, să ne imaginăm că participarea tuturor oamenilor la activitatea pozitivă de dezvoltare a organismului nostru social va avea ca urmare domnia singulară a conștiinței științifice, raționaliste și, desigur, ateiste.

Pînă la urmă s-a vădit că o asemenea înțelegere a lucrurilor conține o bună doză de utopism și de autoiluzionări, deoarece consideră idealul

drept fapt de viaţă, în loc să vadă în aceste fapte doar un proces de realizare şi „finisare" neîntreruptă a idealului. Se înţelege că „obişnuinţele" de acest fel vin în contradicţie nu numai cu lucrurile vii, ci şi cu modul materialist-dialectic de a gîndi. De unde rezultă că o primă cerinţă este aceea de a schimba cîte ceva în însăşi intimitatea felului de gîndire. Abia după aceasta sau pe acest fundament se poate întreprinde o examinare adecvată a experienţei trecute şi a stărilor de lucruri existente în sfera opoziţiilor dintre spiritualitatea laică şi spiritualitatea mistico-religioasă.

Desfiinţarea relaţiilor burghezo-moşiereşti care alimentau prin natura lor stihinică fondul de conştiinţă obscurantist-mistic, instaurarea relaţiilor socialiste care devin tot mai limpezi pentru fiecare cetăţean reprezintă, în ansamblul lor, un aspect al înlăturării uneia din principalele surse sociale ale misticismului. Pe măsură ce societatea a învăţat să stăpînească, să planifice şi să reglementeze obiectivele şi acţiunile sale, domeniul stihinicului, al imprevizibilului generator de temeri, convulsii şi fetişe s-a restrîns, realizîndu-se în aceeaşi măsură o consolidare a fundamentelor conştiinţei raţionaliste şi ateiste, pe ansamblul vieţii sociale, în sferele mai reduse ale diverselor colectivităţi, ale familiei şi ale individului. „Teama zilei de mîine" formulă prin care se traduceau înainte vreme în mintea maselor largi ale poporului consecinţele nefaste specifice orînduirii burghezo-moşiereşti, *a încetat să mai existe sub această formă*. Dar ar fi contrar ştiinţei şi contrar experienţei de viaţă dacă n-am sesiza că „teama zilei de mîine" a continuat să se menţină şi *să se manifeste sub alte forme* mai ales într-o primă perioadă, aceea a existenţei sectoarelor economice opuse şi a prezenţei active a forţelor sociale corespunzătoare.

Generalizînd, se poate spune cu deplin temei că *una dintre semnificaţiile majore ale activităţii pe care o desfăşoară neobosit Partidul Comunist Român în vederea perfecţionării neîntrerupte a vieţii sociale la toate nivelele şi în toate sferele constă în restrîngerea cîmpului ei de manifestări stihinice, în stăpînirea în măsură crescîndă a fenomenelor sociale de spontaneitate, în domesticirea imprevizibilelor din domeniul social, fără a anula, ci sporind iniţiativa creatoare, competentă, în procesele vitale din societate.*

Unirea stringent necesară a socialismului cu grandioasele cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii contemporane produce schimbări importante şi în domeniul *izvoarelor gnoseologice* prin care se perpetuează conştiinţa mistică.

Edificarea orînduirii socialiste este cu putinţă numai prin întrepătrunderea firească a practicii revoluţionare şi a rezultatelor tehnicii, ştiinţelor şi artelor. Este un proces care nu se rezumă la simple legături reciproce exterioare, ci constă din intercondiţionări şi determinări legice interioare de esenţă obiectivă. În fiecare perioadă istorică, această unitate ia forme particularizate în funcţie de proporţiile şi natura mijloacelor materiale, de starea conştiinţei maselor, de stadiul istoric la care au ajuns diferitele domenii ale activităţii spiritului. Fenomenul este demult limpede în conştiinţa marxistă, fiind formulat prin cunoscutul principiu al unirii practicii şi a teoriei revoluţionare. Realizarea acestei uniri generează o sumă de schimbări importante în domeniul activităţii de cunoaştere, ceea ce se traduce, între altele, prin modificarea izvoarelor gnoseologice ale misticismului şi ale formelor religioase. Masele largi de oameni ai muncii manuale şi intelectuale din ţara noastră, participînd activ la construirea noii societăţi, trăiesc concomitent un proces intim, mai dificil de sesizat, prin care se eliberează

în ritmuri variate de unele din formele misticismului și obscurantismului, *modificîndu-și astfel însuși felul lor de a gîndi și simți.*

Lipsa de cercetări filozofice fundamentale pe această temă se resimte cu destul de mare acuitate. Cel puțin problema eliberării în continuare a conștiinței oamenilor muncii de misticism și obscurantism reclamă o lucidă cunoaștere a stadiului în care se află diferitele aspecte ale izvoarelor gnoseologice care permit să dăinuiască fenomenul religios.

Făurirea vieții socialiste pe toate planurile, în toate sferele, cu mijloacele și în funcție de cerințele și posibilitățile științei și culturii mondiale de astăzi presupune nu numai activitate materială, ci și o înaltă conștiință, care nu poate fi decît laică, rațională, științifică în cel mai înalt grad. Este exact direcția în care acționează Partidul Comunist Român, statul socialist, feluritele organizații, masele largi ale poporului român.

OPINII DESPRE CĂRŢI

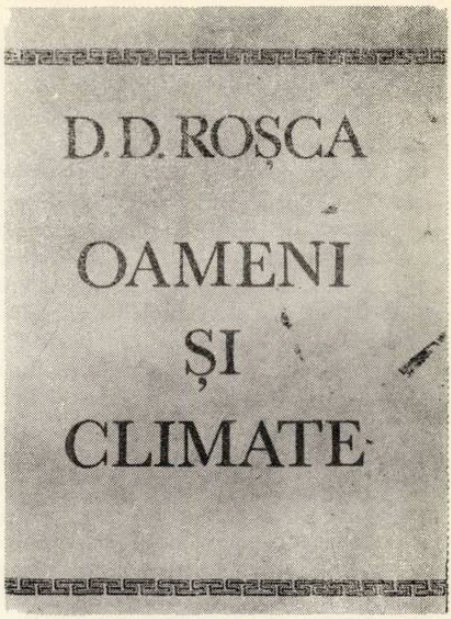
În obiectiv:

D. D. Roşca,

Oameni şi climate

EDITURA DACIA,

CLUJ, 1971, 256 p.



PROFESORUL DE IERI, PROFESORUL DE AZI

DE

FLORICA NEAGOE

E greu să scrii scurt. E greu pentru că cere timp. Timpul lung care se cheamă cultură, autodisciplină, stil propriu. Şi încă ceva : o pasiune nealterată pentru cuvîntul frumos, adică bine ales, aşezat fără ezitare în alveola care-i convine, melodios alături de vecinii săi. Scrie frumos numai cel care, filozof fiind, e şi artist. Au scris filozofie frumos Bergson, Camus, Blaga, Ralea. Maestrul de la Cluj face parte din aceeaşi familie spirituală. Sînt în *Existenţa tragică* pagini de citit cu glas tare, ca poemele.

Cioplirea, apoi şlefuirea, care dau frazei căldura vieţii şi fac din idee inimă cu bătaie egală, au distanţat lucrările şi le-au ierarhizat de-a lungul anilor. *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*, prima lucrare a lui D.D.Roşca, este voluminoasă faţă de neasemuitele, prin perfecţiunea stilului — — de gîndire şi literar —, *Însemnări despre Hegel*. Între ele se aşază la locul lor, cu mare firesc, atît *Încercarea de sinteză filozofică*, cît şi articolele, studiile, conferinţele risipite prin reviste şi apoi readunate în *Linii şi figuri*, *Puncte de sprijin* sau *Oameni şi climate*.

Articolele grupate în acest din urmă volum, apărut în 1971 în Editura Dacia din Cluj, au fost publicate începînd din anul 1924 şi pînă în anul 1968.

Rev. filoz., **19**, *10*, p. 1261–1266, Bucureşti, 1972

Unele sînt medalioane ale unor personalităţi, altele sînt recenzii ale unor lucrări, dar şi acestea sînt, explicit, expuneri ale concepţiei autorului. Am ales, pentru început, ideile lui D.D. Roşca despre filozofie şi despre raportul acesteia cu ştiinţa şi cu fenomenul social. Asupra lor se opreşte cu amănunţime în *Ştiinţă şi filozofie* (1968).

Dar chiar înainte de acest eseu, atenţia cititorului este captată de cuvîntul pe care l-a adresat în 1942, la Sibiu, studenţilor Universităţii din Cluj şi care poartă aici titlul *Despre unele puteri ale ştiinţei*. Mai mult decît oricare altul, acest cuvînt ni-l arată pe D.D. Roşca profesorul, ca apărător al valorilor împotriva demagogiei şi subiectivismului instalate de propaganda fascistă în rîndurile tineretului universitar.

D.D. Roşca afirmă că universitatea urmăreşte cu precădere creaţia ştiinţifică şi implicit utilitatea practică. Şi imediat urmează recomandarea făcută tineretului universitar de a-şi împlini datoria faţă de patrie, studiind şi nu coborînd „tam-nesam şi înainte de vreme « în arenă »" — evident în „arena" demonstraţiilor şovine şi războinice. Căci, „... pentru a putea acţiona cît mai eficace asupra realităţilor româneşti, e nevoie să cunoşti cît mai adînc aceste realităţi şi mai ales metodele de investigaţie cele mai sigure care duc la această cunoaştere... Şi aici, ca să poţi mult, nu e destul să vrei tare, ci trebuie şi să ştii mult şi exact"(p. 178).

Profesorul şi-a prevenit, atît cît era posibil, auditoriul asupra primejdiei subordonării ştiinţei faţă de politica fascistă, asupra primejdiei la care era expus tineretul universitar de aceeaşi politică ce-l flata numindu-l „elita naţiunii". După aceasta, în cea mai bună şi străveche tradiţie, profesorul îi îndeamnă pe studenţi să dezvolte cu grijă şi luciditate, în conştiinţa lor, virtuţile majore pe care ştiinţa le pretinde celor ce-i trec pragul : în primul rînd, disciplina inteligenţei — concentrarea intelectuală şi curajul intelectual. Aici, intenţia educativă democrată a profesorului este cum nu se poate mai limpede : „... Să ai curaj să priveşti adevărul în faţă, să ştii renunţa la consolarea pe care ţi-o oferă iluzia, iată marea putere sufletească pe care trebuie să caute a o dobîndi adevăratul om de ştiinţă !" (p. 181). Concentrarea intelectuală, curajul inteligenţei, însoţit de entuziasmul ei, de pasiunea pentru cercetare, sînt condiţiile care permit ştiinţei să devină creatoare de cultură, adică, în înţelesul dat de maestrul clujean, să-şi desfăşoare virtuţile formative.

Datoria celui care studiază devine astfel libertatea spirituală. Desfăcînd învelişurile acestei noţiuni, profesorul îşi creează încă un prilej de apărare a valorilor violent atacate de ideologia fascistă. Libertatea spiritului este demnitate, judecată obiectivă, dreptate politică şi socială. Ideea de justiţie, D.D. Roşca o extinde dincolo de raporturile dintre persoane, anume la raporturile dintre popoare ; dacă aceste raporturi nu-s guvernate de ideea de justiţie, ele nici nu sînt relaţii omeneşti în adevăratul sens al cuvîntului, ci simple „raporturi de forţă oarbă între speţe zoologice" (p. 189). Libertatea spiritului apare deci ca o datorie ; o datorie a cărei neglijare sau uitare devine păcat capital : „... Afirm că cel dintîi păcat strigător la cer e să te accepţi, ca ins şi naţiune, aşa cum eşti, ca pe o fatalitate ce nu poate fi schimbată, şi să accepţi împrejurările aşa cum sînt, ca pe o fatalitate ce nu poate fi schimbată" (p. 191—192).

Cele ce s-au spus mai sus reflectă una din coordonatele prin care gînditorul clujean explică el însuşi concepţiile filozofice, anume răspunsul pe

care-l dă sentimentul întrebat de rînduielile lumii — aici politice — și care e întotdeauna opțiune. Opțiunea lui D.D. Roșca este pentru democrație și responsabilitate umană.

Studiul *Știință și filozofie* (1968) reprezintă expunerea compactă a ceea ce înțelege filozoful prin filozofie. Notele definitorii ale filozofiei sînt detașate una cîte una cu o claritate și un respect cartezian pentru ordine. Ca raportare teoretică a omului la univers, filozofia este cunoaștere. Cunoaștere a existenței ca totalitate, care se realizează prin extrapolări și dă naștere la sinteze totalizatoare. Cu toate că programul cunoașterii științifice (cunoaștere care se păzește să nu depășească experiența și de aceea este iremediabil fragmentară și, istoricește, finită) demolează edificiile pompoase ale sistemelor filozofice, la filozofie nu se poate renunța, și aceasta pentru că ea nu este numai atitudine teoretică, ci și raportare valorificatoare a diverselor forme de existență reținute de cunoașterea teoretică. Or, „renunțînd să fie și «ontologie», filozofia se autosuprimă" (p.199). Marile întrebări specific filozofice despre sensul vieții, despre rostul omului în lume ca ființă creatoare de valoare de cultură își găsesc răspunsul doar într-un întreg : existența considerată ca totalitate ultimă ; imaginea acestui întreg este tocmai filozofia.

Filozofia este deci și depozitar de idei obiective și atitudine spirituală, pentru că ea „se naște dintr-un impuls lăuntric al conștiinței *întregi* pentru a statornici între ea și lume o relație vie, trăită, constituită din judecăți de valoare pronunțate de filozof din perspectiva marilor interese ale omului ca ființă spirituală creatoare de cultură" (p. 206).

Fără a fi cu necesitate sistem, orice concepție filozofică este, ineluctabil, și o etică, arătînd nu numai ce este realitatea și lumea omului, ci trasînd totodată imaginea a ceea ce trebuie să fie lumea umană.

Frumosul studiu despre *Știință și filozofie* se încheie tocmai cu îndemnul respectării echilibrului între creațiile civilizației materiale și cele spirituale ale culturii : „...Crede în lucruri atît cît e necesar să crezi, pentru a deveni stăpînul lor (comandament al științei) ; dar nu crede în ele atît de mult încît să devii sclavul lor (sfat al filozofiei)" (p. 213).

Acestea sînt articolele consacrate, după cum cred, exprimării explicite a concepției filozofice, a poziției etice și politice a profesorului D.D. Roșca.

Celelalte eseuri — despre personalități și cărți — respectă coordonatele mai sus expuse.

Lenin (1945) este una dintre cele mai frumoase prezentări care au fost făcute omului de al cărui nume este legată cea mai tînără vîrstă a istoriei omenești.

D.D. Roșca accentuează asupra unei trăsături a inteligenței lui Lenin (care e componenta oricărei inteligențe mari) — judecata obiectivă. „A fost dat unei inteligențe neasemănat mai viguroase decît cele ce reprezentau pînă către sfîrșitul secolului trecut punctele de vedere mai sus arătate (cele ale narodnicilor și occidentaliștilor — *n.n.*), unei inteligențe care știa să nu cadă sclavă unei dogme, fu dat unui spirit liber de orice formulă făcută o dată pentru totdeauna, fu dat lui Lenin să găsească concepția care avea să concilieze într-o idee sintetică superioară ceea ce părea de neîmpăcat... El, Lenin, a pus capăt interminabilei dezbateri : și în teorie, prin ideea alianței între muncitorii uzinelor și muncitorii ogoarelor și în practică, prin realizarea noului Stat sovietic socialist" (p. 12).

Reuşita acţiunilor hotărîtoare pe care le-a întreprins Lenin este explicată nu numai prin caracterul vizionar al inteligenţei lui, ci şi prin marele realism al omului de acţiune. Acesta ţine însă tot de factorul inteligenţă în structura unei personalităţi. Ceilalţi factori care îl explică pe Lenin sînt o voinţă titanică, o credinţă mare în evidenţa adevărurilor la care aderase şi — corolarul afectiv al acestor trăsături — setea de dreptate. Toate acestea explică nu numai succesul acţiunilor lui Lenin, ci şi dragostea pe care i-au purtat-o masele şi care era cu atît mai durabilă cu cît el — Conducătorul — era fără demagogie simplu şi fără făţărnicie modest.

Strîngînd într-o caracterizare finală funcţiunile pe care şi le-au asumat în fiinţa lui Lenin cele trei principale puteri sufleteşti — voinţa, inteligenţa, sensibilitatea —, D. D. Roşca îşi încheie eseul prin cuvintele : „Omul a întrupat fără lipsuri ideea şi, din aceste motive, personalitatea lui s-a profilat cu greutatea şi tăria granitului în tot ce a făcut" (p. 31).

După *Lenin* urmează *Heraclit „obscurul"*, într-o prezentare cît se poate de limpede cu ocazia comemorării, în 1961, a 2 500 de ani de la moartea filozofului elen.

Din materialismul naiv al efeseanului, din anticreaţionismul său, din concepţia lui dialectică (dedublarea unului în contrarii, tensiunea sau lupta contrariilor drept cauză determinantă a devenirii universale), din etica heracliteană, definită prin obligaţia omului de a cunoaşte şi de a se supune logosului, D. D. Roşca plămădeşte imagimea grandioasă a marelui elen, raportîndu-l nu numai la ceea ce fusese înainte de el, ci şi la ceea ce este contemporan cu noi. Heraclit a fost considerat obscur nu pentru caracterul eliptic al stilului său, ci pentru dificultatea înţelegerii dialecticii (mai ales a identităţii contrariilor). Era noastră, de prodigioase transformări sociale şi dezvoltări ale unei ştiinţe care descoperă mereu noi structuri de adîncime ale unei realităţi incontestabil şi uimitor de mobile, stă sub semnul indelebil al efeseanului. Climatul nostru este *climat heracliteean*.

Încă de la începuturile acestui climat heracliteean, D. D. Roşca a căutat să-i surprindă direcţiile de dezvoltare şi s-a pregătit întru receptivitate. În 1924, în *Unanimism*, analizînd creaţia lui Jules Romains şi legînd-o de studiul sociologic al colectivităţilor, D.D. Roşca încearcă să sondeze viitorul ; şi dacă acesta, scrie el, va fi al marilor mase, atunci s-ar putea ca arta lui Romains să fie o anticipare a artei viitorului. Nu are importanţă că Jules Romains n-a făcut şcoală mare, că n-a devenit modelul artei viitoare (dar parcă există artă mare după model? Şi aceasta o ştie prea bine D.D. Roşca atunci cînd vorbeşte de „invenţia" lui Romains ca de una „dintre formele de realizare *posibile* (subl. ns.) ale artei poetice şi scriitoriceşti a viitorului"), important e faptul că filozoful român — subtil analist al textului literar — îl opune pe Romains lui Gide (nu artistic, aşa ceva nu se poate, ci în planul „materiei artei") şi asociază cu graţie arta realităţii sociale.

Efortul lui D.D. Roşca de a lega fenomenul european — literar, filozofic, sociologic — de imperativele epocii sau de căutările viitoarei ei fizionomii este dublat de un efort încă mai tulburător, acela de a plasa fenomenul cultural românesc în circuitul european. În martie 1944, cu acelaşi curaj civic pe care îl manifestase şi în 1942, D. D. Roşca revendică pentru românii ardeleni dreptul la unire şi-l elogiază pe Simion Bărnuţiu (*Europeanul Bărnuţiu*) ca pe unul care, pentru prima oară cu luciditate

perfectă, a afirmat „*primatul dreptului asupra forței și primatul dreptății asupra convențiilor și tratatelor, pe care le pot impune alții*" (p. 101).

Discursul rostit de Simion Bărnuțiu în Catedrala de la Blaj în 1844, desfăcut parte cu parte, analizat și apoi readunat, e plasat în circuitul valorilor filozofice europene cu străveche istorie.

Este subliniată dubla legătură a libertății cu naționalitatea și cultura, este urmărită nașterea egalității din dreptate, dincolo de care încetează și umanitatea. Iar egalitatea, la rîndul ei, înseamnă libertate. „*Cu această egalitate a națiunilor e legată strîns libertatea lor* de a se dezvolta fiecare după firea sa în toate părțile vieții statului ... O natură le-a făcut pe toate națiunile ... și un scop le-a prescris tuturor ; acest scop nu se poate ajunge, dacă ele vor domni una peste alta, ci numai avînd toate unul și același drept ...." (citat de D.D. Roșca la p. 86).

Ideea matcă a lui Bărnuțiu, ideea dreptului, D.D. Roșca o încadrează într-o elaborare începută de Socrate, continuată de stoici, iar apoi, într-o albie largă, de doctrinarii Reformei, de secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Dreptul natural este punctul teoretic de plecare al revoluțiilor care au schimbat în trecut fața societății. „În consecință, ceea ce aduce nou și eficace Simion Bărnuțiu în cîmpul de bătălie al unei mari răfuieli istorice e *confruntarea* pe care el a făcut-o, cu putere și pătrundere neegalată, între o stare de fapt și o stare de drept, între ceea ce era și ceea ce trebuie să fie ... Și dacă concluziile ce rezultau din această confruntare se prezentau atît de tari și de neînlăturat, faptul se datorește inteligenței pătrunzătoare a oratorului de la Blaj, care și-a scos termenii de comparație din conceptul unui ideal de drept desprins dintr-o doctrină care nu era vis gol și stearpă utopie, ci se dovedise — istoria i-o arăta — putere promovatoare de progres social și politic în apusul Europei" (p. 99).

D.D. Roșca găsește, pe bună dreptate, că superioritatea lui Bărnuțiu este dată de apelul pe care el îl face, primul, nu numai și nu atît la argumentele istorice, filologice ori geografice pentru apărarea unor drepturi și realități naționale, ci la rațiunile universal omenești, adică la argumente filozofice.

Aceleași rațiuni filozofice îi permit lui D.D. Roșca mărturisirea unui optimism cu atît mai reconfortant, cu cît înflorea într-un moment istoric derutant : „ ... Cu tot desfrîul de bestialitate care a acoperit pămîntul Europei, (autorul — *n.n.*) continuă să creadă în posibilitatea așezării unei lumi a dreptății. Același autor mărturisește acest optimism robust pentru că crede în om și în puterile lui de redresare. Crede în om, pentru că nu vede în el numai un sclav al fatalității, ci-l știe și servitor ascultător al rațiunii. Crede în om, pentru că știe că, în trecut, acesta a reușit încetul cu încetul, dar în măsură tot mai sensibilă să se suprapună instinctului și să facă astfel tot mai umană societatea oamenilor. Fapt care ne permite să sperăm că acest proces de intervenție tot mai eficace a înțelepciunii în treburile politicii va continua și în viitor" (p. 88).

D.D. Roșca îl include nu numai pe Bărnuțiu, dar și pe Heraclit în cea mai nemijlocită contemporaneitate, explică idei, apără idei, respinge idei, totul cu mare precizie și cu o dragoste pentru cuvîntul lucrat, care s-a mutat de mult în teoria artei și în critica literară. Apogeul este atins în medalionul *Mihai Ralea* (1965). Nu era nevoie să ne spună că fusese prieten cu marele om de cultură. Se simte afecțiunea de la primul acord și de la

greaua misiune pe care voluntar şi-o asumă : de a caracteriza nu un registru sau altul al unei activităţi încheiate, ci ţesătura personalităţii. Dacă vorbeşte totuşi despre o prietenie de patru decenii, e pentru că vine de la sine, cu mare firesc, şi această probă a preţuirii şi iubirii.

Marile prietenii (de fapt numai „marea" prietenie îşi merită numele), adică prieteniile care n-au nimic a face cu conjunctura, cu contactul permanent cu mărunţele (şi de aceea păcătoasele) interese personale sînt întotdeauna emoţionante. Cînd însă marea prietenie devine tip de legătură între oameni mari, emoţia devine şi ea, din obişnuită, artistică. Scriind despre Ralea, despre îngemănarea de calităţi care făcuse din el un om fermecător, D.D. Roşca ne emoţionează ca scriitor. Ne mai convinge totodată ca martor a cărui obiectivitate e în afara oricărei suspiciuni. Şi încă ceva : ne dezvăluie, ca fiindu-i proprii, impresionante trăsături pe care însuşi le-a descoperit la cel dispărut ; dintre toate, generozitatea care culege bucurie din succesele altora, generozitate capabilă să faciliteze inteligenţei legături şi să-i lumineze cotloane la care invidia i-ar opri orice acces.

Prezentarea acestei culegeri de eseuri care, dealtfel, nu are nevoie de nici o recomandare din partea nimănui — rîndurile de mai sus nici n-au intenţionat să fie altceva decît un omagiu — trebuie să se oprească aici.

Mai sînt în ea încă două recenzii, de fapt tot eseuri, unul despre *Studii de logică* de Athanase Joja şi celălalt despre *Sociologia succesului* de M. Ralea şi T. Hariton, precum şi un răspuns polemic, datînd din 1930, la o împotrivire, pe cît de nedreaptă pe atît de neputincioasă, faţă de pătrunderea în universitatea clujeană a lui D. D. Roşca.

Volumul *Oameni şi climate* conţine eseuri mai vechi şi mai noi, cu siguranţă cunoscute, toate, de cei pe care i-a interesat şi îi interesează cultura noastră şi evoluţia ei. Dacă în prezenta recenzie am insistat asupra unora dintre ele, a fost pentru a sublinia consecvenţa care reprezintă, cred, marca unui caracter de preţ. Contradicţia e în firea profundă a totului şi fără ea nimic n-ar fi. Într-un singur caz contradicţia nu-şi găseşte loc de cinste şi nu e expresie a spiritului, ci doar a vitalităţii nemijlocite : cînd insul se contrazice pe sine.

Consecvenţa lui D.D. Roşca, frumoasă, neabătută, se exprimă cu mare firesc în acea armonie a stilului de care vorbeam la începutul prezentei recenzii. Omul de la care generaţiile tinere au de învăţat nu este cel care aleargă de colo-colo, căutîndu-se şi căutînd pe cărări pe care le abandonează pentru a o lua cu tot atît zor în direcţia exact contrară, ci acela care se caută şi se modelează în aceleaşi direcţii şi după acelaşi plan. Numai rezistînd tentaţiilor autoabandonării se plămădesc personalităţile puternice. Or, autoabandonarea este sinonimă, în plan moral, cu lipsa de consecvenţă. Cel care nu a căzut pradă îndemnurilor comodităţii (comodităţii teoretice, căci numai despre aceasta poate fi vorba aici) ajunge împlinit şi devine, chiar dacă n-a urmărit-o, model pentru alţii. Este cazul lui D.D. Roşca, profesor ales şi de cei care nu i-au fost, prin mijlocirea hîrtiilor oficiale, studenţi.

CRONICA IDEILOR

PERTINENȚĂ ȘI ABUZ ÎN SOLICITAREA UNEI DISCIPLINE

DE

VASILE TONOIU

Epoca noastră cunoaște fenomenul „consumării" accelerate chiar și în lumea ideilor. Comercializate prin intermediul presei, difuzate ca noutăți, teoriile originale cad deseori repede în desuetudine. Prestigiul noutății invadează alte „produse" la fel de efemere. Fenomenologie, existențialism, structuralism, au și fost numite ironic, în Franța, „maree intelectuale". Evident, nu este vorba de cercul restrîns al celor pentru care noile teorii sînt instrumente ale muncii științifice, iar nu subiecte de conversație.

Semiologia, căruia îi este consacrată cartea la care ne vom referi în continuare [1], este încă în faza de început a difuzării. Ea nu este însă un „mesmerism" oarecare al secolului XX, ci „știința generală a tuturor sistemelor de comunicare prin semnale, semne sau simboluri" (p. 7). Mounin vrea să fixeze imaginea „modestă și solidă" a principiilor și metodelor acestei discipline, care au toate șansele să supraviețuiască „flecărelilor de moment", aportul ei durabil, de o importanță variabilă pentru aproape toate disciplinele umane. Printr-o supraveghere și asceză continuate ori poate în virtutea unei înclinații naturale pe care munca de cercetare i-a redat-o mai ascuțită și mai autoritară, autorul se ține la distanță de „incantațiile taumaturgice" la care dă loc cuvîntul presupus magic. El știe pericolul de care este amenințată semiologia, mai mult poate decît lingvistica, acela de a da naștere unor generalități literare, unei „retorici asupra semnelor" (p. 154). Să nu ne mire, atunci, severitatea cu care sînt judecate metaforismul dizolvant, imaginile, analogiile care absorb și deplasează gîndirea în zone impure de obiectivitate, favorabile mai degrabă conotațiilor „profunde" decît angajării constructive într-o scară a corecțiilor și a aproximării idoane a obiectului.

---

[1] Georges Mounin, *Introduction à la sémiologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970. În continuare, trimiterile la această lucrare vor fi date în text.

În accepţia modernă a cuvîntului, cel puţin pentru lingvişti, semiologia s-a născut cu Saussure ca proiect al unei ştiinţe mai vaste decît lingvistica, avînd a se ocupa de totalitatea sistemelor de semne pe care le întrebuinţează oamenii. Saussure sugerase studierea scrierii, care nu e o paralelă perfectă la limbajul vorbit, a alfabetului surdomuţilor, a riturilor simbolice şi a cutumelor, a formelor de politeţe, a pantomimei, a semnalelor vizuale cum ar fi codurile maritime, a modei etc. Această semiologie în stare născîndă, încă neconstituită formal, se delimitează şi se defineşte treptat în raport cu descoperirile noţionale ale lingvisticii recente. Se poate verifica dacă trăsăturile definitorii ale limbilor naturale puse în evidenţă în mod ştiinţific sînt sau nu valabile pentru alte sisteme de semne. Semiologia se constituie deci prin diferenţiere faţă de lingvistică. Printre caracterele cele mai importante ale limbilor naturale, în afara funcţiei de comunicare, trebuie să reţinem arbitrarul semnului. Nu este permis într-o bună semiologie să se confunde mijloacele sau sistemele de comunicare ce funcţionează cu ajutorul semnelor arbitrare în sens saussurian şi cele care funcţionează cu alte unităţi, zise simboluri. După Saussure, simbolul nu este niciodată cu totul arbitrar ; el nu este vid, există un rudiment de legătură naturală între semnificant şi semnificat. Este adevărat că terminologia nu este încă utilizată uniform şi univoc : ea variază în funcţie de autori, şcoli şi discipline. Deşi semnul şi simbolul au şi proprietăţi comune, ele constituie sisteme de comunicare ce funcţionează diferit. Chiar dacă în realitate sistemele de comunicare le utilizează conjunct, în moduri foarte variate, aceste două soiuri de unităţi semnificante trebuie separate teoretic. Astfel în limbile naturale o parte importantă din ceea ce se numeşte intonaţie întîlneşte mijloacele simbolice de comunicare (valorile simbolice ale sunetelor). În genere, într-un enunţ lingvistic pot funcţiona simultan mai multe coduri : codul propriu-zis lingvistic, centrul, care nu poate niciodată lipsi şi coduri marginale, suplimentare sau complementare, care pot lipsi : intonaţional, gestual, mimic etc. Semiologia poate pune o primă ordine în domeniile în care s-a vorbit pînă acum de limbaj în mod eronat tocmai recurgînd la opoziţia dintre sisteme de semne şi sisteme de simboluri. Tot ceea ce se numeşte în pripă metaforic „limbă" sau „limbaj" al *design*-ului (industrial), al picturii, al sculpturii, al cinematografiei, al publicităţii, al afişului ... va avea de cîştigat de pe urma unei analize corespunzătoare a unităţilor reale — nu simplu postulate — care vor fi cel puţin parţial simboluri, iar nu semne. Semiologia va trebui apoi să deosebească, pe deoparte, mijloacele de comunicare ce funcţionează după un *sistem* de semne sau simboluri (în care unităţi bine definite se combină sau se structurează după reguli bine definite sau bine cunoscute) : ele formează propriu-zis sistemele de comunicare ; de altă parte, există *mijloace* de comunicare simple care nu funcţionează după un sistem sau al căror sistem (dacă-l au) nu a fost încă identificat, adică n-au fost încă identificate nici unităţile lor reale, nici regulile după care acestea se structurează. Astfel este foarte important de ştiut dacă artele plastice utilizează un sistem, dacă posedă unităţi care se organizează în sistem decelabil. Buyssens, de pildă, consideră că artele în genere au ca obiect prim nu comunicarea cu altul, ci manifestarea de sine, pura şi gratuita exteriorizare. Ch. Morris, neputînd stabili pe o bază behavioristă ceea ce distinge în mod specific mesajul unui tablou de cel al unui enunţ lingvistic, numeşte artele plastice

cvasilimbaje. Atare răspunsuri discutabile, ezitante au cel puțin meritul de a nu decreta că artele plastice sînt apriori limbaje și de a vorbi nestingherit de „gramatică picturală", de „semantică publicitară", ceea ce comportă riscul de a închide pe cercetători în „impresionismul și metafora literară" (p. 71). S-au căutat, în opera pictată, anumite analogii cu „figurile" limbajului vorbit : metafore, metonimii etc. Se pare însă că pentru a merge în „inima ființei picturale" trebuie să te atașezi proprietăților topologice și dinamice ale formelor, să interoghezi secretul spațiului pictural, exprimînd mișcarea de transcendere ce poartă eul spre lume și fiind totodată in- și re-staurator de cosmicitate inalienabil umană. Limbile naturale se disting și prin caracterul linear al mesajelor pe care le elaborează. Aceasta înseamnă că enunțurile se constituie prin serii de semne emise și percepute obligatoriu în timp (lanțul vorbirii), ceea ce determină pentru regulile de combinare a acestor semne, proprietăți speciale legate de caracterul ireversibil al oricărei derulări în timp. Există însă sisteme de comunicare nelineare care permit complicări simultane pe mai multe dimensiuni În legătură cu acest caracter linear, lingvistica a relevat și caracterul discret al semnelor limbajului : proprietatea lor de a putea fi distinse prin *da* sau prin *nu*, de a fi opozabile global. Saussure le numea diferențiale, iar Mandelbrot discontinui. Între semne lingvistice diferite nu există niciodată o gamă continuă de valori intermediare. În schimb reprezentarea unei suprafețe reale printr-o suprafață simbolică proporțională cu prima (toate reprezentările zise la scară) se bazează pe utilizarea unor unități de mărime continuă . „Orice analiză semiologică a miturilor, a spectacolelor, a artelor plastice, — scrie Mounin — va putea lua un caracter științific după ce va fi pus în evidență existența sau nu a unor *unități semnificante* (arbitrare sau simbolice, lineare sau nu, discrete sau nu) și aptitudinea acestor unități de a da seama de funcționarea acestor mijloace sau sisteme de comunicare" (p. 73). Împotriva lui Morris, Granger observase pe drept că adevărata diferență între limbile naturale și artele plastice nu este analizată în mod specific cînd se spune că arta nu este un limbaj pentru că n-are lexic (Suzanne Langer, citată de Morris) sau pentru că semnele sale au un caracter iconic, nonarbitrar. „Se spune curent că arta este un limbaj. În mod abuziv, căci ea este mijloc de comunicare fără îndoială, dar nu limbaj, în măsura în care ea nu vizează niciodată construirea de secvențe lineare discrete vehiculînd informații" [2]. Eseism, vedere intuitivă, iar nu punctul de plecare al unei științe generale a semnelor vede Mounin în obiceiul de a vorbi despre semantică, gramatică, sintaxă, structuri ale artelor plastice, *înainte* de a fi dat descrierea de tip fonologic riguros a unităților posibile sau probabile care construiesc structurile într-o analiză a acestor arte. În fine, limbile naturale se caracterizează prin așa-numita *dublă articulare*, care dă seama de motivele pentru care limbile naturale se comportă ca un cod optimal : inepuizabila lor bogăție combinatorie în raport cu sărăcia tuturor celorlalte sisteme. „Limbajul uman — scrie Martinet — poate fi descris ca dublu articulat, articulat mai întîi pe cele două planuri ale conținutului și expresiei, apoi din nou pe acela al expresiei numai" [3]. O primă articulare se ordonează în unități minime cu două fețe (un înțeles și o formă vocală

[2] G. Granger, în *Hommage à G. Bachelard*, Paris, P.U.F., 1957, p. 37.

[3] A. Martinet, *La double articulation linguistique*, în *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, 5 (1949) p. 37.

sau fonică : „morfemele") și o a doua care se ordonează în unități succesive minime, avînd doar o funcție distinctivă („fonemele"). Cu cîteva zeci de unități din a doua articulare și cu cîteva mii de unități din prima articulare se realizează în modul cel mai economic posibil învățarea și producerea a miliarde de mesaje. Dubla articulare s-a impus azi drept criteriu a ceea ce poate fi numit limbă în sens propriu în opoziție cu *mijloacele de comunicare nonlingvistice de care se ocupă semiologia.* Cîtă vreme n-a fost sesizată în toată semnificația sa această dublă articulare a limbilor umane, s-a dat termenilor de limbă și limbaj o utilizare abuzivă. Dimpotrivă, Benveniste, interpretînd cercetările lui Karl von Frisch asupra comportamentului semiologic al albinelor, adoptă o opoziție pertinentă : comunicare animală / limbaj uman. Albinele comunică : ele produc și recepționează un adevărat mesaj pe baza a două semne distincte, unul semnificînd distanța, altul orientarea „zăcămîntului de miere". Este greu de stabilit dacă semnalele albinelor sînt de natura unui simbolism particular care cartografiază sui-generis diferite situații sau sînt „semne extrinseci", după terminologia lui Buyssens (raportul dintre semnificat și semnificant este arbitrar). O importantă problemă semiologică în cazul comunicării animale este aceea dacă mesajele (albinelor, corbilor etc.) pot fi analizate în unități mai mici decît mesajul global sau acest mesaj global este cea mai mică unitate posibilă în sistemele de comunicare respective. În principiu nu trebuie confundate cu limba nici sistemele fie de semne lipsite de a doua articulare (în unități distinctive non-semnificante), nici sistemele de mesaje nearticulate în semne (în unități cu două fețe ale primei articulări).

Ca știință generală a tuturor sistemelor de comunicare semiologia se opune, din rațiuni teoretice și metodologice, tentativelor de a aplica mecanic demersurile sale peste tot unde avem de-a face nu propriu-zis cu un tip de comunicare, ci numai cu un ansamblu de fapte semnificative. Mounin găsește legitimă în starea actuală a cercetării doar *o semiologie a comunicării.* Așa-zisa semiologie a semnificației, cînd nu este totuna cu epistemologia, reprezintă încercarea de a aborda studiul semnificațiilor specifice ale faptelor sociale sau estetice cu un instrument impropriu. E ceea ce face R. Barthes pentru care obiectul semiologiei îl constituie semnificația. De aceea Mounin recomandă cercetătorului ca o regulă generală să se întrebe în prealabil, privitor la o familie de fenomene date, dacă există o intenție de comunicare și cum poate fi dovedit acest lucru. În practică, „nu este totdeauna ușor de demonstrat existența unei intenții de comunicare, mai ales în domeniile în care Barthes ar vrea să extindă semiologia, adică acolo unde codul este inaparent, poate inexistent, totdeauna nedetectat pînă acum ca atare (teatru, pictură, cinema, comportamente sociale variate)" (p. 15). Intenția de comunicare e relativ ușor de pus în evidență doar acolo unde a avut loc o învățare socială a codului ca atare. Mounin își restrînge examenul la sistemele de comunicare (nonlingvistice) în credința că semiologia comunicării poate servi cel puțin de propedeutică.

Se pleacă de la *distincția netă* dintre *știința care studiază sistemele de comunicare bazate pe semne totdeauna fonice la origine* (*lingvistica*) și *cea care studiază ansamblul sistemelor de comunicare nonlingvistice* (*semiologia*). O asemenea distincție modifică definiția lui Saussure a limbii ca „sistem de semne distincte corespunzînd unor idei distincte".

În civilizația actuală, sistemele de comunicare nonlingvistice nu sînt așa de marginale cum s-a crezut și studiul lor se impune din ce în ce mai presant. Eric Buyssens[4] a încercat să claseze procedeele de comunicare nonlingvistice după trei criterii : a) procedee de semnalizare sistematice (cînd mesajele se descompun în semne stabile și constante, cum ar fi semnalizarea rutieră : discuri, triunghiuri etc., care constituie familii bine definite de semnale) : procedee a-sistematice, în cazul contrar (de exemplu afișe publicitare) ; b) procedee de semnalizare în care există un raport intrinsec între sensul semnalului și forma sa și procedee în care acest raport este extrinsec, arbitrar sau convențional ; c) anumite procedee de semnalizare construiesc un raport direct între sensul mesajului și semnele care îl transmit ; altele însă intercalează între sens și primul sistem de semne unul sau mai multe alte procedee de substituire a celui dintîi. Astfel vorbirea este un procedeu de semnalizare direct, dar Morse e un procedeu substitutiv : pentru a atinge sensul se trece de la semnul din Morse la semnul din scrierea fonetică și apoi la semnul fonetic. Aceste trei serii de criterii generează în cîmpul semiologiei *opt mari clase* de procedee de semnalizare : *sistematice intrinseci directe* și *sistematice substitutive* ; *sistematice extrinseci directe* și *sistematice extrinseci substitutive* ; *a-sistematice intrinseci directe* și *a-sistematice intrinseci substitutive* ; *a-sistematice extrinseci directe* și *a-sistematice extrinseci substitutive*. În fapt este greu să se indice exemple pentru fiecare din aceste clase și tabloul în ansamblu este empiric și ipotetic. După el totuși se ghidează Mounin în trasarea unei panorame a procedeelor de comunicare nonlingvistice din secolul nostru.

Un prim grup de procedee de comunicare se situează între lingvistică și semiologie : este vorba de procedeele de semnalizare substitutive în raport cu limbajul vorbit, lipsite de autonomie reală față de comunicarea lingvistică (scriiturile — alfabete fonetice, sau Braille, ale telegrafiilor, criptografiilor etc.). Pentru a obține semnificația mesajului se revine la sunetele limbajului vorbit. Delimitarea între lingvistică și semiologie trebuie să țină seama de faptul că scriiturile propriu-zise reproduc grafic dubla articulare a limbajului vorbit, pe cîtă vreme codurile cifrate comerciale, militare și diplomatice nu o mai reproduc, deși permit a o regăsi. Semnele firmelor, aeroporturilor, orarelor feroviare, ghidurilor ... constituie, la rîndul lor, un procedeu de comunicare ce nu cunoaște decît prima articulare a limbajului (în unități de sens). În genere ele au o structură foarte slabă, apropiindu-se de procedeele de comunicare a-sistematice.

Un al doilea grup ar trebui să cuprindă toate procedeele de comunicare *sistematice*. Mai întîi întrebuințarea cifrelor pe care lingviștii o menționează fără analize speciale. Istrine, ca și Marcel Cohen, observă că în sistemele alfabetice europene actuale (de scriere) se utilizează abundent ideogramele, cifrele de exemplu, semnele matematice. Numerele se pot scrie și în litere, dar deobicei ne servim de cifre, care sînt notații ideografice, lizibile în limbi diferite [5]. Civilizația actuală ne confruntă zilnic cu un ansamblu tot mai mare de informații redate prin cifre : ore, date, adrese,

[4] Cartea sa *Les langages et le discours, essai de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la sémiologie* (Bruxelles, 1943, reeditată sub titlul *La communication et l'articulation linguistique*, Paris, P.U.F., 1967), multă vreme ignorată, fundează cu adevărat reflexia semiologică și constituie încă, după aprecierea lui Mounin, un manual clasic de introducere în semiologie.

[5] Vezi M. Cohen, *L'Écriture*, Paris, Ed. Sociales, 1955.

cote, indici, temperaturi, presiuni, viteze, consumurile de gaz, de apă, de electricitate, greutăți, prețuri, orarele diferitelor modalități de transport ... În multe cazuri, limbajul servește de auxiliar procedeului nonlingvistic de comunicare. Calculul este un mijloc de comunicare nonlingvistică foarte răspîndit, cum ne-o arată publicațiile științifice și tehnice actuale. Logicile simbolice au construit și ele sisteme nonlingvistice puternic structurate. Simbolismul — sublinia R. Blanché — n-are interes logic decît în măsura în care este legat de crearea unei limbi artificiale. Această limbă (aci cuvîntul are, desigur, un sens figurat) — sistem de semne scrise, de caractere — n-are nici un raport cu limba — organ de fonațiune. Lectura cu voce tare, care cere traducerea într-o limbă naturală, îi e adesea incomodă, o trădează. Pe o atare *caracteristică* (în sens leibnizian) se sprijină posibilitatea calculului. Scriitura unei limbi mute[6] nu poate fi fonetică, ea este în mod necesar o ideografie. În acest grup de procedee nonlingvistice și sistematice sînt incluse deopotrivă sistemele de ideograme universale care definesc unitățile de măsură și mărimile științifice, chiar dacă ele au devenit ideograme prin internaționalizarea unor cuvinte din limbajul obișnuit. În aceeași ordine este de menționat vocabularul chimiei actuale cu mii de simboluri ce se pot combina după legi sistematice riguroase (= expresia ideografică a legilor obiective ale chimiei). Deși pot fi uneori auxiliare ale limbajului, aceste procedee au încetat în zilele noastre a mai fi marginale. Ele sînt sistematice (decupează mesajul în semne stabile și constante), formează sisteme (în sens structuralist, ceea ce nu era cazul pentru procedeele din primul grup), și anume sisteme nonlingvistice, în măsura în care nu recurg decît la prima articulare din limbajul obișnuit : ele se traduc în limbile noastre monem cu monem, iar nu fonem cu fonem, spre deosebire de scrieturi (fonetică, stenografică, braille, morse ...). Modelul teoretic al funcționării grafice a simbolurilor matematice, de pildă, nu este izomorf cu cel al dublei articulări a limbilor naturale. Trebuie notat că Mounin nu distinge între „limbajul" unei matematici zise naive, intuitive și un formalism riguros construit. Simbolismul matematicii clasice nu satisface exact aceleași exigențe și nu îndeplinește aceleași funcții ca formalismul hilbertian și posthilbertian.

Chestiunea dacă se poate spune cu adevărat că sistemele din al doilea grup sînt nonlingvistice, deci că nu mai sînt sisteme substitutive, adică au o autonomie reală în raport cu limbajul vorbit, este o foarte serioasă problemă de psiholingvistică. Mounin considera că se poate admite existența unor sisteme ideografice perfecte, cum le-a numit Martinet, adică absolut detașabile de toți echivalenții fonici pentru indivizii care le utilizează. Clarificările importante se așteaptă din partea unor cercetări de psihopedagogie a matematicilor (cu dezvoltarea sistematică a metodelor concrete de calcul tinzînd a stabili raporturi între o realitate matematică și expresia ei matematică fără a mai trece prin limbajul vorbit), de psihopedagogie a limbilor vii și a bilingvismului (în particular achiziționarea și pierderea vocabularului numerelor în limbi străine). Există o etapă de achiziție a sistemelor de comunicare nonlingvistice prin metoda indirectă

[6] Cum a spus-o la noi Dan Barbilian : „Nu există matematice vorbite (decît la examene și în congresul matematicienilor). Un adevăr matematic nu poate fi primit ca achiziționat decît dacă e prezentat scris și dacă rezistă verificării oamenilor competenți".

(cu ajutorul limbajului vorbit); urmează în unele cazuri o etapă de stăpînire a lor în mod direct, fără a recurge la limbajul vorbit. Ceva analog cu faza în care se gîndește direct într-o limbă străină întîlnim astfel în cazul logicienilor și matematicienilor care ajung să se instaleze direct în sistemele lor ideografice. Autorul acestor însemnări crede că o desprindere totală de limba naturală vie în favoarea construirii unor sisteme nonlingvistice perfect autonome, deși poate fi concepută ca un ideal logic și poate fi presupusă în scopul unor cercetări „intrinseci" de structură deloc neglijabile, din punct de vedere teoretic și practic, este mai greu de acceptat ca atare în planul construirii lor efective, ca și în acela al învățării și utilizării lor umane reale. Cercetările epistemologice și psihologice par a înclina spre ideea nivelelor ierarhice neomogene între care există însă o anumită comunicare cu și pe baza limbii naturale, spre ideea cooperării active a diverselor sisteme și tipuri de sisteme semiologice în spațiul cărora orizontul limbii naturale, fără a se sustrage influenței celorlalte sisteme, ocupă o poziție pe care aș numi-o centralitate schematizantă, și exercită față de acestea o funcție de mediatizare și conectare. Această funcție și această poziție pot fi mascate, parțial suprimate sau „sublimate", dar nu complet destituite. Pe de altă parte, legătura inalienabilă cu limba naturală nu transformă celelalte sisteme de comunicare în simple auxiliare, substitutive. Ele își au eficacitatea și autonomia lor relativă, operatorie, care de altfel poate fi împinsă foarte departe. Mounin dă un bun exemplu de investigație propriu-zis semiologică pe un material care se pretează la ilustrarea complexităților structurale și funcționale ale unui sistem de comunicare nonlingvistică aparent simplu cum este cel constituit de semnalizarea rutieră. Analiza nu este, desigur, exhaustivă: a) lipsește o descriere semiologică a codului: delimitarea și identificarea tuturor unităților sale spre a putea fi apoi clasate după funcția lor; b) semnalizarea rutieră nu este studiată dintr-un punct de vedere logico-normativ sau psihologic; autorul nu se interesează dacă acest cod este construit bine sau rău, fie sub raportul învățării (economie paradigmatică și sintaxă), fie sub acela al funcționării ((lizibilitate, decodare lipsită de echivoc). În schimb este pusă în evidență structura sistemelor (ale căror anomalii comportă explicații istorice sau psihologice) înțelese ca submulțimi caracterizate prin utilizarea omogenă a unui canal de transmisie distinct: panouri, faruri, gesturi, signale și claxoane, semne pe șosea. Ceea ce sugerează a vedea în semnalizarea rutieră un ansamblu complex de coduri care se distribuie complementar după situații sau în intersecție parțială. Astfel definită, semnalizarea rutieră constituie un fenomen de comunicare susceptibil de o analiză semiologică în sens saussurian, care comportă emițători și receptori, mesaje constituite din unități stabile, separabile, opozabile unele altora, dotate cu semnificant și semnificat. Cercetări de acest fel pot avea nu numai o valoare teoretică și metodologică (ele sînt exemplare în privința strategiilor construirii obiectului științific), dar și practică, putînd conduce la optimizarea sistemului în raport cu anumite obiective și valori propuse.

Mounin include în sistemele nonlingvistice de comunicare și cartografia: hărțile geologice, meteorologice sînt citite datorită codului universal de convenții grafice permițînd a traduce indicațiile pe care le poartă în propoziții sau noțiuni. Hărțile rutiere oferă deopotrivă un sistem de ideograme ușor lizibile. Scara este un adevărat operator logic ideografic.

Lectura mută a unei hărți, pentru cititori intuitivi exersați, poate să nu mai fie un sistem substitutiv al limbajului vorbit, ci unul nonlingvistic direct. Aceste sisteme de comunicare nonlingvistice au cunoscut o deosebită extensie cu dezvoltarea civilizației industriale. Planuri de tot felul au ideografiat cvasicomplet toate regiunile tehnicii. Să mai amintim și design-ul industrial (mai ales sub formele sale normalizate), documentația tehnică, diagramele, organigramele, sociogramele, pentru a sugera proliferarea crescîndă a acestor sisteme de comunicare cărora însuși învățămîntul le acordă o importanță crescîndă ca reflex al locului pe care ele îl dețin și trebuie să-l dețină în gîndirea omului modern. Sistemele de comunicare din acest al treilea grup distinct (hartă, plan, diagramă, schemă ...) sînt și ele nonlingvistice, în sensul că nu comportă decît prima articulare din limbajul vorbit : unități de semnificație. Nu găsim aici ceva analog celei de-a doua articulații în unități distinctive nonsemnificante, cum sînt fonemele. Diferențele dintre linii, verticale, orizontale, oblice, mai mult sau mai puțin subțiri ... nu sînt „foneme" grafice : ele au totdeauna un sens convențional, și nu o valoare distinctivă lipsită de sens.

În fine, un important mijloc de comunicare nonlingvistică îl prezintă utilizarea ilustrației, a imaginii în domeniile cele mai variate, începînd cu cărțile , cu cataloagele-album și sfîrșind cu domeniul imens al publicității propriu-zise. Afișele au cunoscut o adevărată mutație. Interesul artistic al imaginii cedează treptat locul unei alte concepții : imaginea publicitară trebuie să fie o informație din ce în ce mai ideografică sau pictografică.

Facem observația că panorama sistemelor de comunicare nonlingvistice schițată de Mounin nu reprezintă rezultatul unei analize sistematice și riguroase. Ea corespunde mai degrabă unei dispoziții empiric descriptive și clasificatorii, supravegheată însă și orientată de distincții și opoziții pertinente, proprii a sugera aplicații ulterioare la obiect.

Din perspectiva acestor distincții și opoziții pertinente pe care le-au impus cercetările actuale de lingvistică și semiologie, Mounin examinează critic lucrări ale unor autori de mare prestigiu, care conțin deseori confuzii, dar mai ales pe autoritatea cărora se bazează o întreagă modă semiologică și semiologizantă.

Astfel cartea lui Morris : *S i g n s, Language and Behavior* (New York, Prentice Hall, 1946), a cărei notorietate în Franța este relativ recentă, nu mai poate fi citată în semiologia europeană actuală decît ca „mărturia unei etape istorice depășite" (p. 57). Terminologia behavioristă a lui Morris este în mare parte un fel nonmentalist de a numi faptele cunoscute, o „pură translație de vocabular" (p. 60). Caracterul vocal al semnelor lingvistice nu i se pare relevant lui Morris ; el continuă să postuleze vechea sinonimie după care orice sistem de semne este un limbaj, adică implicit posedă structurile limbajelor de toate zilele și funcționează ca ele. Acesta este „postulatul cel mai ruinător pentru cine vrea să fundeze o semiologie sau numai să descrie un sistem semiotic" (p. 62). Clasificările propuse de Morris privind componentele actului de comunicare, tipurile de discurs sînt în parte artificiale, scolastice, neoperatorii, suspendate de definiții prealabile arbitrare.

Prolegomenele lui Hjelmslev *la o teorie a limbajului* (publicate prima dată în limba daneză în 1943) fac și ele obiectul unor observații critice. Este vorba în primul rînd de însuși postulatul lor fundamental în materie

de semiologie : izomorfismul tuturor sistemelor de semne sau al sistemelor de comunicare. După Hjelmslev, teoria limbajului construită pe modelul formal al limbilor naturale e aplicabilă tuturor sistemelor de semne în general. Semiologia și lingvistica devin oarecum sinonime. Există, desigur, trăsături comune ale tuturor sistemelor de semne. Dar aceasta nu permite a postula apriori izomorfismul lor absolut, lipsa totală de specificitate. Semiologia lingvistului danez i se pare lui Mounin mai sumară chiar decît cea a lui Saussure și mult mai săracă decît cea a lui Buyssens. Noutatea glosarului său terminologic marchează faptul că e vorba de vechi concepte altfel etichetate. Vocabularul metasemioticilor, metalimbajelor, metaștiințelor servește încă multora,chiar și azi, pentru a ascunde faptul de a nu avea mare lucru de spus, nou, asupra chestiunilor în discuție.

Notăm că multe din obiecțiile de formă ridicate de Mounin se datorează traducerii defectuoase în limba franceză a primei ediții a *Prolegomenelor* (1968), traducere corectată în noua ediție din 1971, care comportă glosar și index și care cuprinde de asemenea studiul *Structura fundamentală a limbajului* (rămas inedit în limba daneză). Aplicația excesiv polemică a lui Mounin și aservirea necritică față de doctrina dublei articulații a lui Martinet îl îndepărtează de la reținerea unor nuanțe epistemologice de importanță principială. El împărtășește spontan un punct de vedere empirist și nu ține seama îndeajuns de măsura în care obiectul științific se constituie de fiecare dată fiind construit. Știința limbajului — Hjelmslev o știe mai bine ca oricine altul — și semiologia *a fortiori* cunosc azi o perioadă critică. Munca științifică nu se reduce aci la examinarea unor fapte izolate ușor de înregistrat și de interpretat în cadrul unui sistem deja stabilit, unanim acceptat. Sistemul însuși este pus în discuție, se propun puncte de vedere noi. Chiar cînd savantul se ocupă de anumite aspecte de detaliu, el se găsește permanent confruntat cu probleme de fundament [7]. Or, Mounin pare a privilegia excesiv un punct de vedere particular, deși recunoaște formal că semiologia este încă de elaborat.

Hjelmslev i-a furnizat lui Roland Barthes noțiunea sa de semiologie ; e ceea ce lingvistul danez numea o semiotică conotativă sau o limbă de conotație, în opoziție cu semiotici sau limbi denotative. Semioticile conotative ar fi acelea „în care planul expresiei este o semiotică". Sînt grupate sub această categorie fenomene foarte diferite, care toate se suprapun unui enunț lingvistic și adaugă ceva în plus la semnificația sa strict lingvistică. Astfel faptul de a te exprima în versuri, iar nu în proză face ca ceea ce este spus, în plus de semnificația sa pură și simplă, să avertizeze receptorul că enunțul însuși (ansamblul de semnificanți semnificați pur lingvistici) a devenit semnificantul unui nou sistem de comunicare, numit stil, care este o semiotică conotativă și al cărui semnificat propriu este emoția estetică atașată acestui tip de enunțuri. Exemple de semiotici conotative : speciile de stil (creator, imitativ, arhaizant), nivelele de stil (elevat, vulgar, neutru), genurile de stil (vorbiri, scriitură, gesturi, coduri etc.), tonalitățile, idiomurile (limbă comună opusă dialectelor sociale sau profesionale), limbile naționale (franceza opusă danezei etc.) ... Adoptînd principiul că există semiotică sau semiologie dacă există comunicare, Mounin sur-

[7] Hjelmslev, *Language*, trad. par M. Olsen, les Éditions de Minuit, 1966, p. 23.

prinde fragilitatea acestei clasificări scolastice. Hjelmslev confundă anumite fapte de comunicare realmente purtate de sisteme de semne (intonații, mimici faciale și gesturi socializate) cu fenomene care nu reies din intenția de comunicare, fenomene care sînt trăsături nefuncționale și nepertinente pentru și în actul însuși al comunicării [8]. Locutorul în general nu-și utilizează vocea pentru a informa asupra vîrstei sale, asupra sexului, a originii geografice sau sociale. E vorba aici de *indici*, și nu de semnale sau simboluri care ar forma un sistem. Astfel de fapte nu ne plasează în domeniul unei semiologii a comunicării. Ele sînt semnificative, nu semnificante. Limbile de conotație ale lui Hjelmslev amestecă indici psihologic sau sociologic semnificativi și semne și simboluri (sau uzaje de semne și simboluri) susceptibile a fi și ele, dincolo de funcția lor lingvistică, indici psihologici asupra locutorului, indici a căror interpretare scapă analizei lingvistice.

Confuziile, importurile abuzive de nomenclatură *en vogue* se acumulează prestigios și derutant în scrierile lui Roland Barthes, un autor despre care Mounin constată că este foarte greu „să vorbești în mod științific" (p. 189). Mai întîi datorită varietății referințelor teoretice pe care le utilizează (Marx și Freud, Hjelmslev și Merleau-Ponty, filozofie, sociologie, lingvistică și semiologie, critică literară, antropologie ...), varietate care nu este de ordinul unei cercetări interdisciplinare. Apoi agilitatea și versatilitatea cu care Barthes oscilează între rapiditatea sugestivă, dar fragilă a eseistului (care deconcertează spiritul metodic și discursiv al cercetătorului propriu-zis) și scientismul teoretic și terminologic prin care se izolează în cetatea savantă pentru a nu mai putea fi urmat de „literați". Articolul *Le Monde où l'on catche* din *Mythologies*, excitant ca toate scrierile lui Barthes, învederează o serie de confuzii, de distorsiuni în legătură cu toate conceptele de bază ale lingvisticii actuale. Barthes nu-și pune niciodată problema dacă un spectacol de *catch* e un fapt de comunicare în sens lingvistic. El nu demonstrează acest lucru, dar îl afirmă ca și cînd s-ar înțelege de la sine. Analiza se deplasează tot timpul de la ceea ce este conținutul manifest al *catch*-ului la ceea ce poate fi unul din conținuturile sale latente. Confuziei dintre comunicarea de tip lingvistic și alte tipuri i se adaugă aceea dintre sistem și mijloc de comunicare. Barthes pare a ignora că expresia „sistem de semne" implică identificarea unităților (discrete sau nu, adică segmentabile și opozabile unele altora fără ambiguitate) și a regulilor lor de combinare fără de care nu e posibilă analiza. Trebuie apoi verificat dacă sistemul eventual al *catch*-ului este realmente izomorf cu cel al lingvisticii în care linearitatea este fundamentală. Terminologia este extrem de instabilă. Cuvintele de semn, simbol, indiciu, simptom sînt folosite adesea la întîmplare. Faptele sociale semnificative (indici sau simptome a ceva care e latent — semnificativ și nu semnificant) sînt asociate prin pure întrebuințări metaforice cu o serie de ornamente științifice la modă. Rînd pe rînd, *catch*-ul este „sistem de semne", „scriitură", „scriitură diacritică", „iconografie", „spectacol", „rit", „ceremonie", „cult", „mit", „mimodramă", ba chiar „o algebră" — și aceasta în numai zece pagini. Mounin semnalează pericolul unor astfel de ipoteze globale, de vaste sinteze ce fascinează mai ales printr-o terminologie „superb științifică" (p. 192)

---

[8] A. Martinet, *Elemente de lingvistică generală*, trad. și adaptare în limba română de Paul Miclău, București, Ed. Științifică, 1970, p. 88.

pentru tinerii care se angajează pe calea cercetării în științele umane. Granger avertiza pe bună dreptate asupra pericolului de a confunda analiza semiologică a unui sistem semnificant (afișe publicitare, programe electorale, obiceiuri culinare, moda...) cu o interpretare a semnificațiilor sale în ansamblul practicii sociale, ceea ce conduce la o filozofie. Altfel zis nu trebuie să confundăm o analiză semiologică obiectivă cu o hermeneutică a semnificațiilor [9].

Barthes pretinde a da o „semiologie generală a lumii burgheze", în realitate el caută să întocmească o „simptomatologie" a ei: studiul legitim al simptomelor revelatoare pentru maladiile psihosociale ale acestui tip de societate. El vrea să utilizeze conținuturile manifeste ale diferitelor activități (construite după sisteme care pot fi de comunicare în sens saussurian sau nu, comportamente rituale sau ritualizate, al căror statut rămîne de descris) pentru a găsi în ele indici ale unor alte conținuturi latente, nedestinate comunicării în sens strict. Barthes consideră că principiile și metodele cercetării sale prelungesc și realizează ambiția lui Saussure. În realitate, cînd numește semn orice fapt care are o semnificație sau căruia i se poate găsi o semnificație printr-o investigare științifică, el comite paralogisme originale: tot ceea ce are o semnificație ar fi un semn, orice colecție de semne ar fi un sistem de semne, și cum orice sistem de semne ar fi un limbaj, colecțiile de fapte cărora le cauți semnificația (psihosocială) ar fi limbaje. Așadar, *fac semiologie și pot împrumuta direct de la Saussure* principiile și metodele analizei lingvistice (o adevărată „decalcomanie lingvistică"). Or, Barthes nu studiază semne în sens saussurian, ci simboluri (ale căror sisteme, dacă există, nu sînt niciodată analizate și a căror funcționare trebuie să fie foarte diferită de o limbă) și cel mai adesea indici. Iar interpretarea corectă a semnificației indicilor este de resortul științei în ansamblu, iar nu numai de resortul lingvisticii, nici chiar numai al semiologiei. Activitatea de interpretare a indicilor este profund diferită de simpla decodare a semnelor. Epistemologia și metodologia științelor ne pot da o idee în această privință.

Nu scapă analizei critice nici Lévi-Strauss, a cărui operă Mounin o admiră pentru întinderea competențelor sale interdisciplinare. Contactul lui Lévi-Strauss cu lingvistica este tardiv și foarte unilateral, căci este vorba în mod esențial doar de lingvistica lui Jacobson. Considerațiile asupra demersurilor proprii fonologiei dovedesc o lectură falsă atunci cînd etnologul afirmă că fonologia trece de la studiul fenomenelor lingvistice conștiente la studiul infrastructurii lor inconștiente. Lévi-Strauss nu leagă niciodată corect noțiunile de opoziție sau de structură cu aceea de funcție, legătură care este fundamentală în fonologia lui Troubetzkoy. El împrumută de la Jacobson partea cea mai discutată a fonologiei sale, visul unei fonologii universale care ar înlocui realitatea funcțională a fonemelor, specifice pentru fiecare limbă, prin realitatea lor logică (opoziții acustice abstracte, universale). Noțiuni riguroase suferă distorsiuni nefecunde epistemologic. „Ca și fonemele — scrie Lévi-Strauss —, termenii înrudirii sînt elemente de semnificație; ca și ele, ei nu dobîndesc această semnificație decît cu condiția de a se integra într-un sistem" (*Anthropologie structurale*, 1958 p. 40). Expresia „element de semnificație", apli-

[9] Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Armand Colin, 1968, p. 135.

cată fonemelor, n-are nici un sens lingvistic. Fonemul nu participă la construirea semnificatului monemului, ci doar a semnificantului său; el este am putea spune la limită, un element diferențiator de semnificații, în perechile minimale de tipuri *brique — crique* (p. 205), ceea ce este altceva. Conceptele saussuriene de sincronie și diacronie, foarte frecvente în *Anthropologie structurale*, nu sînt nici ele mînuite mai riguros; uneori opoziția sincronie-diacronie este confundată cu opoziția paradigmatic—sintagmatic. Mounin observă de asemenea utilizarea incorectă a conceptului de comunicare. Lévi-Strauss postulează o corespondență formală între structura limbii și cea a sistemului de înrudire pe baza unui *glissando* terminologic: un sistem de înrudire este prezentat ca un sistem arbitrar de reprezentări, apoi ca un sistem de simboluri. Se trece la o altă formulare, conform căreia regulile căsătoriei și sistemele de înrudire sînt de considerat ca un fel de limbaj, „adică un ansamblu de operații destinate să asigure între indivizi și grupuri un anumit tip de comunicare" (*Anthropologie structurale*, p. 69). În fine, se spune fără nici o precauție și fără nici o progresie în demonstrație că „sistemul de înrudire este un limbaj". Mai întîi, observăm că se asimilează limbajului orice sistem de comunicare. De fapt Strauss nu demonstrează nici că sistemul de înrudire este un sistem de comunicare, ceea ce ar justifica parțial dreptul de a-i aplica modelul lingvistic formal în măsura în care limbajul ca sistem de comunicare posedă caracteristici structurale comune cu toate celelalte sisteme de comunicare (semnificant-semnificat; emițător-receptor; mesaj ...). Construcția sa pare a se sprijini pe cîteva sinonimii terminologice postulate, pe apropieri pur verbale între schimb, circulație și comunicare. Fără nici o altă analiză semiologică ni se spune că regulile înrudirii și căsătoriei servesc asigurării comunicării femeilor între grupuri, așa cum regulile economice servesc asigurării comunicării bunurilor și serviciilor și așa cum regulile lingvistice servesc comunicării mesajelor. Nicăieri nu se demonstrează izomorfismul „circulației" cuvintelor, bunurilor și femeilor. De fapt Lévi-Strauss oscilează între două atitudini: a) asimilările metaforice ale fenomenelor antropologice la fenomenele de comunicare lingvistică și b) utilizările prudente ale modelului abstract formal extras din lingvistica structurală. Prima atitudine este privilegiată. „A vorbi de limbaj sau de comunicare în legătură cu sistemele de înrudire — notează Mounin malițios— n-are mai mult sens decît a vrea să faci din demografie un capitol al fizicii temperaturilor, sub pretext că în aceste două domenii, la un anumit nivel, ne servim de ecuații formale descoperite mai întîi în domeniul termodinamicii" (p. 213). Nu trebuie scăpat din vedere însă că Lévi-Strauss însuși a avertizat adesea asupra caracterului ipotetic, fragmentar și provizoriu al multora din construcțiile sale. Numai că rezervele și nuanțele par ineficace în epoca noastră de „lecturi simplificatoare care constituie incultura oamenilor cultivați" (p. 211). Citite ca precauții retorice, ele sînt repede uitate și se ia drept demonstrație, uneori chiar de către autorul însuși, ceea ce nu este decît o sugestie, o ipoteză de lucru, o simplă conjectură.

Întreprinderea lui Mounin este marcată, el însuși o spune, de turnura obstinat pedagogică a spiritului său, de voința clarificării unor noțiuni fundamentale în scopul de a le face operatorii în lucrările practice. Ea se adresează în primul rînd acelora, tineri sau mai puțin tineri, pentru care semio-

logia este sau va deveni instrument de lucru. Intervenția sa este cu atît mai oportună cu cît semiologia este azi amenințată de „babelism terminologic și de anarhie conceptuală" (p. 130), care se accentuează pe măsură ce în plină afirmare această disciplină atrage cercetători de cele mai diferite formații. Se adaugă la aceasta maladiile proprii epocii : comercializarea publicitară a tot ceea ce poartă eticheta „cetății savante". Toată lumea publică sau poate publica, înaintea oricărei practici, „teorii" complete într-un vocabular de „producție personală". Chiar dacă nu sînt vizate decît polemic și negativ aceste „erori bălțate", cum le-ar fi zis la noi Ion Barbu, nu e mai puțin adevărat că pentru a te orienta azi în lingvistică trebuie să înveți 4 sau 5 limbi științifice vii și adesea dificile și să știi să vorbești bloomfieldiana, hjelmsleviana, harris-chomskyana etc. Efortul stabilizării lexicale care să permită o comunicare și o cooperare mai rodnice se conjugă în acest caz cu dezavuarea legitimă a pseudotehnicității, a recurgerii retorice la un limbaj prestigios înainte de a-i cerceta condițiile de funcționare productivă în cîmpul unei practici științifice determinate. Epistemologii au sesizat trei niveluri relativ distincte la care putem distinge o adevărată sau o falsă tehnicitate a științei : cel al limbajului, cel al stabilirii „faptelor" și cel al proceselor de aplicare. Științele umane mai ales se confruntă azi cu necesitatea instalării unei tehnicități operatorii, garanție a obiectivării controlate a experienței : o tehnicitate conștientă de sine, care să știe de condițiile utilizării sale adecvate și de nevoia resituării rezultatelor sale mai mult sau mai puțin codificate în contexte comprehensive în care „obiectul" lor să dobîndească semnificația de realitate. Mounin se plasează cel mai adesea pe punctul de vedere al unei tehnicități veritabile. Totuși lucrarea la care ne-am referit lasă impresia că uneori lecturile sale sînt pedant-severe, reacțiile la tot ceea ce este deviație terminologică devin cvasiautomate. Între scriitura — obiect al lecturii — și verdictul ușor previzibil, un apriori verbal pare a produce scurtcircuitarea și a suspenda reflexia. Aceasta face ca aplicarea unei grile preconstituite să degenereze într-o mecanică, fixația aproape hipnotică pe fragmentele de text în care figurează expresiile „vînate", producînd o satisfacție suspect de rapidă. Sînt neglijate în bună măsură funcția euristică, virtuțile sugestive, înnoirile problematice pe care le exercită transferurile de limbaj și metodă, recodările într-un mediu discursiv „desensibilizat", blocat, pe cale de a cădea în inerție și automatism, chiar dacă la început astfel de transferuri pot părea simple uzaje metaforice, distorsiuni pseudosavante, deșertăciune retorică. Recurgerea la modelele constructive și operaționale de tip structural, atunci cînd se evită aplicații mecanice, asimilări fortuite, are în genere consecințe fecunde în cercetare, privind lucrurile în perspectivă (adică fără a majora dificultățile și fundăturile de moment, ele însele instructive, căci pot închide căi sterile, îi pot sugera altele noi), dacă ținem seama de funcțiile multiple ale unor astfel de modele pe liniile unificării, funcționalizării, posibilizării, obiectivării științifice.

Un limbaj științific bine constituit asigură nu numai formularea semnificațiilor, ci și reglarea sau codificarea operațiilor, ca și schimbul și traducerea informațiilor. În știință, limbajul nu este un simplu mijloc exterior sau secundar pentru a comunica reprezentări, semnificații... formate în afara lui ; el contribuie chiar la construirea obiectelor ca obiecte

științifice. Dar limbajul științific nu se sprijină doar pe consistența formulelor sale ; în măsura în care operează efectiv într-un orizont de realitate, el este antrenat în reînnoiri, în dialecticile cunoașterii și verificării. Pentru a putea comunica sensul afirmațiilor sau cercetărilor sale, știința are nevoie să dispună de mai multe limbaje concurente, unele mai aproape de sugestie și analogie, mai descriptive și mai euristice, altele mai bine adaptate deducției și calculului. Cel mai adesea știința este interesată nu în reducerea diversității limbajelor pe care le „vorbește" după ocazii, ci în coordonarea lor, în asigurarea trecerii de la unul la altul. Această pluralitate coordonată de limbaje aduce numeroase servicii atît în cazul convergențelor, cît și în cazul divergențelor parțiale între limbaje sau straturi ale aceluiași limbaj. Restructurarea edificiului științific presupune și inițiative luate într-un anumit orizont discursiv, care se propagă în celelalte orizonturi în vederea realizării unei organicități, unei coerențe globale. Iată cîteva aspecte pe care Mounin le trece cu vederea, obsedat, cu efecte prea restrictive, de pertinența uzajului lexical.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande de l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001 telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:
  - SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 481 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei; vol. V, 1971, 436 p., 32 lei.

Probleme de logică, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

Contribuții la sociologia culturii de masă, vol. II, sub red. H. CULEA, **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea, 1969, 383 p., 21,50 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice**, Partea a doua, **Filozofia naturii**, trad. de Constantin Floru, 1971, 582 p., 27 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

Aspecte ale filozofiei contemporane, sub red. Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiție și inovație în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Serieri inedite, II. Destinul omenirii**, vol. V, ediție îngrijită cu studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1971, 764 p., 34 lei.

Istoria filozofiei românești, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR MAȘEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil și imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice**, 1972, 254 p., 10 lei.

De gustibus disputandum, 1972, 439 p., 18,50 lei.

Confruntări despre om și cultură, sub red. acad. C. I. Gulian, 1972, 187 p., 8 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, **Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPĂNOIU, **Relațiile umane în grupele de muncă industriale. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, **Empatia (cercetări experimentale)**, 1971, 182 p., 7,25 lei.

GH. NEACȘU, **Transpunere și expresivitate scenică**, 1971, 182 p., 7,50 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat**, 1972, 273 p., 10,50 lei.

REV. FILOZ., 19, 10, P. 1183–1280, BUCUREȘTI, 1972

I.P.I. – c. 1917

43 503

Lei 20.–

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL 19, 11, 1972

I 7992

TOMUL 19, 1972

DIN SUMAR:

CARACTERUL UNITAR AL DEZVOLTĂRII POLITICE ȘI SPIRITUALE ÎN ETAPA ACTUALĂ
OVIDIU TRĂSNEA

VALORILE ÎN PERSPECTIVA TEORIEI SISTEMELOR
HARALAMBIE ENE

PENTRU O POLITICĂ CULTURALĂ DINAMICĂ
MIHNEA GHEORGHIU

100 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI P.P. NEGULESCU
NICOLAE GOGONEAȚĂ, ALEXANDRU POSESCU, IOANA SMIRNOV ȘI MIHAI GIURDARIU

PERFECȚIONAREA MORALĂ A OMULUI – OBIECTIV AL CONSTRUCȚIEI SOCIALISTE ÎN ETAPA ACTUALĂ
CONSTANTIN GHEORHGE

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: OCTAVIAN CHEȚAN
Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2 001 — telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 12.17.90.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7992

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 11 1972

-- ULU 2014

2022

SUMAR

ÎNTREAGA NOASTRĂ RESPONSABILITATE ŞI ÎNTREGUL NOSTRU EFORT SPRE ÎNFĂPTUIREA HOTĂRÎRILOR CONFERINŢEI NAŢIONALE A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- OVIDIU TRĂSNEA, Caracterul unitar al dezvoltării politice şi spirituale în etapa actuală 1287
- HARALAMBIE ENE, Valorile în perspectiva teoriei sistemelor 1293
- ELENA ZAMFIR, Perspectivele analizei funcţional-structuraliste. Între structuralism şi funcţionalism 1299
- ILEANA RĂCEANU, Antropologia filozofică şi depăşirea dualismului 1313

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- MIHNEA GHEORGHIU, Pentru o politică culturală dinamică 1325

OPINII DESPRE CĂRŢI

- CLARA DAN, Filozofia deschiderii : o deschidere ? 1331
- ION C. POPESCU, O filozofie contemporană de inspiraţie ştiinţifică 1337

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- SIMION GHIŢĂ, Titu Maiorescu şi filozofia kantiană (I) 1345

100 de ani de la naşterea lui P. P. Negulescu

- NICOLAE GOGONEAŢĂ, Factorii determinanţi ai creaţiei culturale în concepţia lui P. P. Negulescu 1357
- ALEXANDRU POSESCU, Rolul spiritului ştiinţific în gîndirea filozofică a lui P. P. Negulescu 1373
- IOANA SMIRNOV, P.P. Negulescu despre democraţie 1379
- MIHAI CIURDARIU, P.P. Negulescu şi „adevărul plastic" în artă 1385

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1281–1404, Bucureşti, 1972

17610

CONSULTAȚIE

● CONSTANTIN GHEORGHE, Perfecționarea morală a omului — obiectiv al construcției socialiste în etapa actuală 1391

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Masa rotundă internațională a politologilor (*Ov. T.*) 1403

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 № 11 1972

СОДЕРЖАНИЕ

ВСЮ НАШУ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ И ВСЕ НАШИ УСИЛИЯ — НА ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ РЕШЕНИЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ РУМЫНСКОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ

Стр

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Единый характер политического и духовного развития на современном этапе 1287
● ХАРАЛАМБИЕ ЕНЕ, Ценности в перспективе системной теории 1293
● ЕЛЕНА ЗАМФИР, Перспективы функционально-структурного анализа. Между структурализмом и функционализмом 1299
● ИЛЯНА РЭЧАНУ, Философская антропология и преодоление дуализма 1313

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● МИХНЯ ГЕОРГИУ, За динамическую культурную политику 1325

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● КЛАРА ДАН, Философия открытия: открытие ? 1331
● ИОН К. ПОПЕСКУ, Научно вдохновленная современная философия . . . 1337

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● СИМИОН ГИЦЭ, Титу Майореску и кантианская философия 1345

100-летие со дня рождения П. П. Негулеску

● НИКОЛАЕ ГОГОНЯЦЭ, Определяющие факторы культурного творчества 1357
● АЛЕКСАНДРУ ПОСЕСКУ, Роль научного духа в философском мышлении П.П. Негулеску 1373

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1281–1404, Bucureşti, 1972

● ИОАНА СМИРНОВ, П.П. Негулеску о демократии 1379
● МИХАЙ ЧУРДАРИУ, П.П. Негулеску и «пластическая правда» в искусстве 1385

КОНСУЛЬТАЦИИ

● КОНСТАНТИН ГЕОРГЕ, Духовное усовершенствование человека — задача социалистического строительства на современном этапе 1391

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Международная встреча за круглым столом политологов *(Ов. Т.)* 1403

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 N° 11 1972

SOMMAIRE

TOUTE NOTRE RESPONSABILITÉ ET TOUT NOTRE EFFORT AFIN DE RÉALISER LES DÉCISIONS DE LA CONFÉRENCE NATIONALE DU PARTI COMMUNISTE ROUMAIN

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

- OVIDIU TRĂSNEA, Le caractère unitaire du développement politique et spirituel dans l'étape actuelle 1287
- HARALAMBIE ENE, Les valeurs dans la perspective de la théorie des systèmes 1293
- ELENA ZAMFIR, Les perspectives de l'analyse fonctionelle-structuraliste. Entre le structuralisme et le fonctionalisme 1299
- ILEANA RĂCEANU, L'anthropologie philosophique et le dépassement du dualisme 1313

NOTES PHILOSOPHIQUES

- MIHNEA GHEORGHIU, Pour une politique culturelle dynamique 1325

OPINIONS SUR LES LIVRES

- CLARA DAN, La philosophie de l'ouverture : une ouverture 1331
- ION C. POPESCU, Une philosophie contemporaine d'inspiration scientifique . . 1337

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- SIMION GHIȚĂ, Titu Maiorescu et la philosophie kantienne (I) 1345

100 ans depuis la naissance de P. P. Negulescu

- NICOLAE GOGONEAȚĂ, Les facteurs déterminants de la création culturelle dans la conception de P. P. Negulescu 1357
- ALEXANDRU POSESCU, Le rôle de l'esprit scientifique dans la pensée philosophique de P.P. Negulescu 1373

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1281 – 1404, București, 1972

Page

● IOANA SMIRNOV, P.P. Negulescu et la démocratie 1379
● MIHAI CIURDARIU, P.P. Negulescu et la „vérité plastique" dans l'art 1385

CONSULTATION

● CONSTANTIN GHEORGHE, Le perfectionnement moral de l'homme — objectif de la construction socialiste dans l'étape actuelle 1391

LA VIE SCIENTIFIQUE

● La table ronde internationale des politologues (*Ov. T.*) 1403

CARACTERUL UNITAR AL DEZVOLTĂRII POLITICE ŞI SPIRITUALE ÎN ETAPA ACTUALĂ

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate la noi în ţară, obiectiv fundamental în această etapă istorică, presupune, după cum se ştie, dezvoltarea unitară, armonioasă a tuturor compartimentelor şi laturilor sistemului nostru social. Opţiunea noastră pentru aceste două aspecte — sistemul politic şi conştiinţa individuală şi socială — se justifică, socotim, prin aceea că în etapa actuală dezvoltarea lor şi, mai ales, asigurarea convergenţei sau a unităţii lor în această dezvoltare sînt imperios necesare şi reprezintă factori decisivi în asigurarea perfecţionării întregului sistem social, implicit a subiectului acestuia : omul socialist.

Dar să ne explicăm. Considerînd toate celelalte condiţii date, în orice domeniu de activitate socială (şi în primul rînd în cel economic,fundamental), promovarea rapidă a progresului, eficienţa socială a muncii depind, în principal, de : a) calitatea conducerii (şi aici aş menţiona, nu exhaustiv, claritatea ţelurilor, întemeiată pe o profundă cunoaştere a fenomenelor şi a proceselor sociale, în esenţialitatea şi legitatea lor, fundamentarea ştiinţifică a deciziilor, capacitatea de organizare şi de coordonare pentru asigurarea unei funcţionări ireproşabile a mecanismului social, utilizarea corespunzătoare a resurselor materiale şi umane, capacitatea de control şi de autocorectare întemeiate pe un sistem informaţional precis şi operativ şi pe o comunicare bilaterală continuă, capacitatea de activizare şi de stimulare a potenţialului creator al maselor populare, elaborarea şi folosirea unor metode şi stil de muncă adecvate) şi b) calitatea muncii de îndeplinire a obiectivelor stabilite (care depinde de conştiinţa clară a acestor obiective în raportarea lor dialectică la interesele individuale, grupale şi naţionale, de înţelegerea şi de asimilarea lor prin filtrul valorilor proprii socialismului, de competenţa agenţilor, de nivelul responsabilităţii lor civice).

Aceste consideraţii relevă că cele două coordonate — factorul politic şi conştiinţa membrilor societăţii — se afirmă ca puncte *nodale* în structura acţiunii sociale contemporane, în autodinamica sistemului nostru social

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1287–1292, Bucureşti 1972

În cele ce urmează dorim să punem în lumină o idee de bază, și anume coincidența organică dintre esența programului de educație socialistă, elaborat de partid, și direcțiile principale ale perfecționării sistemului nostru politic.

Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, „intrînd în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, țara noastră este confruntată cu o serie de probleme noi, legate de creșterea și modernizarea bazei tehnico-materiale a economiei, perfecționarea continuă a relațiilor de producție, așezarea consecventă a raporturilor sociale pe principiile echității socialiste, adîncirea democrației, formarea și întărirea conștiinței socialiste a maselor de oameni ai muncii, ridicarea la un nivel superior a întregii munci de conducere și organizare a activității economico-sociale" [1].

Pornind de la a) caracterul multilateral (*global*) al transformărilor pe care le presupune făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și de la necesitatea asigurării unui *conținut* și a unui *sens unitare* ale acestora; b) de la caracterul *obiectiv necesar* al etapei, ca expresie a cerințelor legilor obiective proprii dezvoltării formațiunii socialiste, și c) de la caracterul necesarmente *conștient* (opus spontanului) al acestui proces multilateral, ajungem la ideea că rolul politicului, la toate nivelurile sale și pentru toate compartimentele vieții sociale, apare ca *hotărîtor* și, cu forță de necesitate, *crescînd* pentru *întreaga* etapă.

Într-adevăr, sporirea complexității sarcinilor constructive, multilateralitatea și interdependența lor impun, în primul rînd, necesitatea unei politici *principiale*, adică conformă cu cerințele obiective descifrate în teoria politică și fidelă scopului final: construirea comunismului. Pentru că, așa cum releva la vremea sa și V. I. Lenin, „o politică principială amplă este, în ultimă instanță, singura politică cu adevărat practică" [2]. Subliniind că în condițiile de astăzi partidului îi revin responsabilități tot mai mari, tovarășul Nicolae Ceaușescu preciza, în cadrul expunerii citate mai sus, că „el are datoria de a uni eforturile întregului popor în vederea realizării programului de dezvoltare economico-socială a țării, dar totodată și de a elabora și cristaliza concepția științifică despre evoluția societății noastre" [3].

În același timp, factorii menționați reclamă conducerea *coordonată, unitară* a tuturor sectoarelor vieții sociale. Numai o conducere unitară, riguroasă — care să permită și să stimuleze progresul rapid și armonios al tuturor ramurilor de activitate, pe baza unui plan unic — va putea duce la realizarea programului complex de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate.

Realizarea consecventă și eficientă a acestor cerințe implică, la rîndul său, o seamă de condiții, în primul rînd, capacitatea *creatoare* manifestată în dezvoltarea teoriei marxiste în general, a teoriei politice marxiste în special și în aplicarea ei corespunzătoare la realitățile proprii, considerate sub unghiul specificității etapei. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia: „Partidul trebuie să fie nu numai — și nu în primul rînd — conducătorul problemelor curente, conducătorul administrativ, ci

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la deschiderea colocviului privind problemele științei conducerii societății. 6 martie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 8.

[2] V.I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 15, București, Edit. politică, 1963, p. 380.

[3] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 21.

conducătorul politic-ideologic al societăţii. În acest spirit lui îi revine datoria de a se preocupa de dezvoltarea concepţiei ştiinţifice materialist-dialectice şi istorice despre lume şi viaţă, pe baza noilor cuceriri ale ştiinţei, inclusiv ale ştiinţei conducerii sociale" [4]. Spre realizarea acestei exigenţe la nivelul crescut al actualei etape sînt orientate măsurile elaborate de conducerea partidului pentru intensificarea activităţii teoretice şi ideologice.

În al doilea rînd, este necesară clarificarea teoretică, pe baza generalizării tendinţelor descifrate ale dezvoltării sociale obiective, a *valorilor* politice specifice — valori concordante cu principiile comunismului şi cu cerinţele practicii —, în lumina cărora este orientat procesul mersului ascendent al societăţii.

În fine, în al treilea rînd, se impune, în lumina acestor valori, perfecţionarea continuă a conducerii politice (principii, instituţii, mecanisme metode, stil de muncă), a întregului sistem politic, iar în acest domeniu elaborarea şi dezvoltarea ştiinţei conducerii societăţii socialiste reprezintă o verigă de importanţă decisivă.

Este important de subliniat că partidul nostru a dat un răspuns original şi creator problemelor ridicate de cerinţele dezvoltării sistemului politic, cerinţe izvorîte atît din imperativele generale ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice, cît şi din exigenţele specifice naturii orînduirii noastre socialiste în actuala sa etapă de dezvoltare. Pornind de la coincidenţa semnificaţiei celei mai profunde a revoluţiei ştiinţifico-tehnice — ca transformare a omului în stăpîn al propriului destin — cu sensul originar şi cu finalitatea orînduirii socialiste, partidul a respins ideea opoziţiei fatale, conflictuale şi iremediabile dintre scientizarea procesului decizional şi dezvoltarea democratică, idee generată de condiţiile obiective ale capitalismului contemporan şi promovată din necesităţi politice-ideologice. În acelaşi timp, partidul nostru a combătut şi interpretarea spontaneistă a afirmării superiorităţii socialismului — prin însăşi natura sa — în acest domeniu, subliniind necesitatea muncii temeinice, teoretice şi practice, pentru materializarea şi punerea în valoare a acestei superiorităţi.

Valorificarea într-un ritm rapid a cuceririlor revoluţiei ştiinţifico-tehnice în domeniul creşterii economice, ca şi în acela al perfecţionării planificării, organizării şi conducerii economiei, a întregii vieţi sociale, este posibilă şi necesară în strînsă unitate cu *lărgirea şi dezvoltarea continuă a democraţiei socialiste*. Aceasta izvorăşte din caracteristica esenţială a orînduirii socialiste, care constă în faptul că oamenii muncii au o dublă calitate socială, fiind nu numai producătorii, ci şi proprietarii bunurilor materiale. Acest statut fundamental al cetăţeanului orînduirii noastre impune necesitatea conducerii colective, a participării maselor populare la elaborarea şi înfăptuirea întregii politici interne şi externe a partidului şi statului, la conducerea tuturor sectoarelor vieţii economico-sociale.

Conducerea ştiinţifică a societăţii, în condiţiile societăţii noastre socialiste, implică, de aceea, în mod necesar ca poporul să înţeleagă conţinutul actului de conducere, substanţa deciziei şi să poată participa în cunoştinţă de cauză la elaborarea şi înfăptuirea sa. Democraţia socialistă

---

[4] *Ibidem*, p. 21—22.

apare, în această lumină, nu numai ca o *condiție* vitală a dezvoltării ascendente a societății, ci și ca unul dintre *mijloacele* esențiale pentru ridicarea eficienței activității de conducere socială, de elaborare și adoptare a deciziilor, de exercitare a controlului asupra îndeplinirii lor.

Sistemul nostru politic se dezvoltă și se perfecționează într-un dublu sens : al scientizării procesului decizional, a întregii conduceri sociale și, concomitent, al lărgirii și adîncirii democratismului socialist. Aceste direcții sau coordonate nu sînt paralele, ci convergente. Acesta este de fapt și sensul, și conținutul concret al măsurilor inițiate încă de Congresul al IX-lea (1965), de Conferința Națională din 1967, de Congresul al X-lea (1969) ale P.C.R.,ca și de documentele ulterioare. Ele și-au găsit o strălucită ilustrare și o substanțială dezvoltare în documentele Conferinței Naționale a partidului din 19—21 iulie 1972.

În această lumină, generalizarea instituționalizării muncii și conducerii colective reprezintă o modalitate originală, proprie de a asigura *competența* în activitatea decizională prin *forme și proceduri democratice*, de a realiza în decizie (și în conducere în genere) sinteza aportului științei cu inițiativa creatoare a maselor [5].

Trebuie să notăm — și cu aceasta trecem la al doilea termen al raportului analizat — că sistemul instituțional, statal și obștesc, creat, cadrul organizatoric făurit pentru asigurarea participării efective a oamenilor muncii la conducerea societății, reprezintă o modalitate de solicitare intensivă și de stimulare permanentă a dezvoltării personalității lor, a responsabilității lor civice, a conștiinței socialiste.

Această evoluție a vieții social-politice a țării în etapa actuală, evoluție caracterizată prin crearea condițiilor care marchează superioritatea socialismului în plan politic, prin perfecționarea continuă a raporturilor, a instituțiilor și a mecanismelor politice, statale și obștești, în spiritul scientizării conducerii, al democratismului socialist și al umanismului marxist, impun creșterea conștiinței socialiste și, corelativ, intensificarea muncii politice-educative.

Există o coincidență de substanță între aceste linii de dezvoltare și perfecționare a sistemului politic și, prin el, a întregului sistem social, pe de o parte, și conținutul conștiinței socialiste și, implicit, al noțiunii de educație socialistă, așa cum au fost ele precizate la Congresul al X-lea și în documentele ulterioare ale partidului. Subliniind importanța deosebită pe care o au pentru îndeplinirea sarcinii fundamentale a dezvoltării multilaterale a noii orînduiri, intensificarea activității de educație, formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor, raportul la Congresul al X-lea preciza, totodată, sensul *actual* al conceptului de educație socialistă : „În concepția noastră, educația socialistă, conștiința socialistă implică atît cunoașterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, științei și tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît și însușirea concepției filozofice despre lume și societate a partidului nostru — materialismul dialectic și istoric —, formarea unei atitudini cetățenești înaintate. Acestor cerințe fundamentale, care se condiționează și se influ-

[5] Cf. studiul nostru *Perfecționarea conducerii sociale și procesul decizional*, în „Revista de filozofie", XVIII (1971), nr. 4, p. 395—404.

enţează reciproc, trebuie să le răspundă astăzi — în condiţiile societăţii moderne — întreaga muncă de educaţie desfăşurată de partidul şi statul nostru"[6]. Aşadar, nivelul actual al societăţii noastre şi progresul ei pe trepte mai înalte impun ridicarea la un nivel superior a pregătirii cultural-ştiinţifice şi profesional-tehnice a tuturor oamenilor muncii, concomitent cu fundamentarea concepţiei lor filozofice despre lume, cu dezvoltarea conştiinţei lor politice şi etice, a civismului lor socialist.

Dezvoltarea democraţiei socialiste, ca moment constitutiv al făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, reclamă tot mai mult înţelegerea de către fiecare om al muncii a înaltelor sale responsabilităţi sociale, politice, cetăţeneşti, asimilarea tot mai profundă a normelor socialiste de comportare în muncă şi în activitatea obştească, cu alte cuvinte impune creşterea conştiinţei sale politice, etice şi civice; în acelaşi timp sînt necesare şi lărgirea orizontului de cultură, ridicarea nivelului ştiinţific şi profesional tehnic, creşterea capacităţii sale de a soluţiona la nivelul exigenţelor crescute sarcinile complexe. Tocmai pentru că în actuala etapă hotărîtoare devine *calitatea* participării, a activităţii social-utile în toate domeniile vieţii sociale, calitate al cărei indicator stă în competenţă, în devotamentul faţă de socialism şi în spiritul de responsabilitate socială.

De aici necesitatea orientării dezvoltării conştiinţei socialiste într-un dublu sens: unul *intensiv*, vizînd fundamentarea ştiinţifică, marxist-leninistă a convingerilor şi a idealurilor politice, civice şi etice, creşterea ponderii elementelor cultural-ştiinţifice în conţinutul conştiinţei sociale; altul *extensiv*, în sensul cuprinderii armonioase în procesul dezvoltării a *tuturor* laturilor conştiinţei socialiste (conştiinţa politică, conştiinţa civică, conştiinţa juridică, conştiinţa morală, concepţia materialist-ateistă despre lume, conştiinţa estetică, orizontul cultural-ştiinţific). În ambele sale aspecte, procesul tinde să ducă la sporirea înrîuririi formative şi orientative a conştiinţei sociale socialiste asupra conştiinţelor individuale şi, prin aceasta, la dezvoltarea armonioasă a personalităţii omului nou, socialist. În acest sens, secretarul general al partidului, în raportul prezentat la Conferinţa Naţională, arăta: „Sarcinile stabilite în domeniul activităţii ideologico-educative deschid perspective minunate pentru afirmarea personalităţii umane, pentru dezvoltarea umanismului şi democraţiei socialiste. În centrul lor se află omul, făurirea omului înaintat, înarmat cu cele mai noi cuceriri ale ştiinţei şi culturii, a omului societăţii celei mai drepte şi umane — societatea socialistă multilateral dezvoltată, societatea comunistă" [7].

Din circumscrierea conţinutului şi reliefarea coordonatelor esenţiale ale fiecăruia dintre cele două procese (pentru procesul politic: scientizare + democratizare; pentru procesul conştiinţei socialiste: orizont cultural-ştiinţific + conştiinţă politică şi civică marxist-leninistă) rezultă şi o anumită *simetrie* sau *corespondenţă* între acestea, ca expresie a coincidenţei lor *substanţiale*.

---

[6] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 93—94.

[7] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 81.

Ea apare și sub aspectul raportului dintre componente : așa cum scientizarea conducerii sau conducerea științifică nu este un scop în sine, ci este subordonată valorile umaniste și democratice *socialiste* care orientează dezvoltarea întregului nostru sistem social și, în special, a sistemului politic, ca factor de conducere, reglare și coordonare a întregului sistem social, tot astfel lărgirea orizontului cultural-științific, aprofundarea cunoașterii ca o componentă a conștiinței socialiste sînt întemeiate *pe* și călăuzite *de* interpretarea *marxistă* a datelor științei, fiind supusă rolului integrator, cognitiv și axiologic al filozofiei marxiste și al funcției orientative și unificatoare a conștiinței politice socialiste.

Aceasta arată că ele nu sînt procese paralele, ci *cosubstanțiale*, și, prin urmare, dezvoltarea lor trebuie să aibă un caracter *unitar*.

În același timp, ele sînt procese *interdependente* : „Participarea maselor la conducerea societății — sublinia la plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971 secretarul general al partidului — este condiționată însă și de înțelegerea justă a fenomenelor economico-sociale, a situației politice, pentru a putea judeca lucrurile în deplină cunoștință de cauză. De aceea dezvoltarea democrației este strîns legată de ridicarea nivelului politic-ideologic, a conștiinței socialiste a întregului popor. Numai așa participarea la conducerea vieții economico-sociale va fi efectivă și nu formală" [8].

Reprezentînd factori subiectivi, pe măsura accentuării progresive a caracterului de proces istoric conștient al dezvoltării societății socialiste, amploarea și ritmul dezvoltării sociale se află într-o relație tot mai pronunțată cu gradul și cu ritmul dezvoltării sistemului politic și a conștiinței sociale socialiste.

În fine, ambele procese reprezintă, în același timp, *componente* inseparabile ale transformărilor revoluționare pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și *condiții* esențiale ale înfăptuirii acestor transformări.

Cosubstanțialitatea și unitatea lor se manifestă, în ultimă instanță, în *finalitatea* lor, *comună*, *convergentă* : asigurarea dezvoltării multilaterale și armonioase a întregului sistem social (în toate laturile și componentele sale), precum și a personalității omului nou, socialist.

---

[8] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste. 3 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 63.

VALORILE ÎN PERSPECTIVA TEORIEI SISTEMELOR*

DE

HARALAMBIE ENE

Teoria modernă a ansamblurilor organizate ca sistem oferă o perspectivă metodologică cu largi posibilităţi de aplicare, de la domeniul pur tehnic, unde se impune sistemul de tip cibernetic, pînă la domeniul social, căruia îi este specific tipul de sistem relativ deschis în care există o complexitate de raporturi specifice între elementele integrate şi între acestea şi sistemul integrator.

Este bine să amintim aici şi erorile care s-au comis în aplicarea acestei teorii generale fie prin extinderea ei la domenii în care manifestarea potenţelor sale metodologice s-a dovedit aproape nulă, fie mai ales prin aplicarea nediferenţiată a unuia şi aceluiaşi tip de sistem din larga teorie generală a sistemelor (T.G.S.) la domenii cărora le era propriu alt nivel de organizare sistemică (de exemplu aplicarea neadecvată a tipului de sistem pur cibernetic la ansamblurile sociale).

Teoria sistemelor poate fi utilizată numai acolo unde într-adevăr ea îşi poate desfăşura virtuţile explicative. Ansamblurile caracterizate drept sisteme trebuie să fie în primul rînd *integratoare ale unor elemente bine determinate, aflate în interacţiune.* Nu orice agregat de entităţi mai mult sau mai puţin vag conturate poate reprezenta un „sistem" sau poate fi analizat prin prisma T.G.S. Apoi, aceste ansambluri de elemente în interrelaţii reprezintă de fapt, împreună, *un sistem stabil de acţiune* spre realiza-

---

* Institutul de filozofie şi-a propus elaborarea unei lucrări ample despre *Civilizaţia socialistă şi sistemul ei de valori.* La realizarea ei conlucrează un colectiv larg de colaboratori, alcătuit din cercetători, cadre didactice, specialişti în diverse ramuri ale ştiinţelor sociale şi politice. Periodic se organizează dezbateri asupra unor aspecte majore ale temei generale.

Propunîndu-şi informarea cititorilor asupra acestor dezbateri (vezi nr. 7 a.c.), „Revista de filozofie" va continua să publice studii şi articole centrate pe problematica în discuţie, unele dintre ele susţinute sub forma unor scurte intervenţii şi în cadrul dezbaterilor (vezi articolul de faţă), altele elaborate direct pentru un schimb de opinii în paginile revistei (vezi articolele acad. C.I. Gulian din nr. 9 şi 10 a.c.).

Solicităm cititorilor şi colaboratorilor revistei noi contribuţii la această dezbatere. (*Nota Redacţiei*).

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1293–1298, Bucureşti, 1972

rea de sine stătătoare a unui „*scop*". De asemenea, datorită unor procese specifice care se impun în orice ansamblu sistemic — informație, retroacțiune, autoorganizare, autostructurare etc. —, aceste sisteme se manifestă ca entități *autonome*. Datorită caracterului lor relativ deschis, ele pot intra în raporturi bine determinate cu alte sisteme cu care interacționează în vederea atingerii unui scop, pe care nu-l puteau realiza prin ele însele. Astfel iau ființă sisteme supraordonate, pe mai multe nivele, organizare care permite totodată menținerea ansamblelor subordonate integrate în limitele comportamentului lor sistemic.

Iată cîteva din principiile pe baza cărora putem considera un ansamblu ca organizat sistemic. Desigur, o analiză mai aprofundată, pe care nu ne-o putem permite în aceste cîteva pagini, ar putea scoate în evidență și alte procese, mecanisme, principii care caracterizează un nivel sau altul al scării de organizare sistemică.

Revenind la „scopul", la finalitatea care este caracteristica de bază a oricărui sistem de acțiune, putem recunoaște în el în cazul sistemelor sociale de fapt *valoarea* spre care tinde și pe care încearcă să o atingă sistemul dat. Aici e momentul să ne oprim puțin și să examinăm modul în care este utilizat conceptul de valoare în teoria sistemelor și, mai mult, care este *rolul valorii* ca raport social în teoria generală a sistemelor.

Îndeobște finalitatea spre care tinde ansamblul sistemic social dat se cheamă *valoarea de comandă* a acelui sistem, iar pentru atingerea acestei valori interacționează toate elementele ansamblului, dar nu oricum, ci conform unei anumite structuri adecvate situației date, structură care reprezintă *cadrul* eficient și potrivit pentru atingerea *acelei* valori. Cînd valoarea de comandă a sistemului se schimbă, se modifică în mod corespunzător și structurile care vor contura acele noi linii de forță reprezentînd cadrul de acțiune normat, nou acum, al elementelor integratoare, necesar realizării valorii noi. Este evident că ansamblurile sistemice de acțiune socială apar ca un mod de interacțiune a oamenilor, ca niște mijloace operaționale prin care oamenii își satisfac necesitățile sociale. Deci valorile, corespunzător nivelului lor de generalitate, le găsim ca direcționînd mijlocit toate sistemele de acțiune socială, fie cele supraordonate, fie cele subordonate și prin ele indivizii. Un aspect important de semnalat este acela că valorile, reprezentînd tendința realizării necesităților sociale, nu devin operaționalizabile decît în anumite condiții, depinzînd de starea sistemului, de nivelul de organizare la care a ajuns acesta, de resursele sale. Evoluția acțiunii spre atingerea din ce în ce mai profundă a valorilor social-umane propuse se explică tocmai prin aceste capacități intime ale sistemelor sociale, care reușesc să le realizeze numai în urma punerii de acord a acțiunii cu nivelul bazei sale materiale, adică al forțelor de producție.

Un alt aspect important se degajă din modalitatea în care orientează și se impun aceste valori în sistemele de acțiune. Ele nu se impun ca atare, direct, individului care acționează, ci *se traduc în niște funcții* preluate în ordinea ierarhizării de către sistemele subordonate, particulare. Valorile generale, traduse din sistem în subsistem ș.a.m.d., ajung la individ, care va trebui să le pună în operă, indirect, imediat prin toată gama de angrenaje care intervin în regularizarea acțiunii social-umane. De asemenea, conform traiectoriei noii valori, se formează o structură, o

reţea de relaţii aptă să pună indivizii într-un cadru capabil să acţioneze în vederea realizării acelei valori a sistemului. De acum individul este prins într-o reţea de norme determinată de declanşarea procesului de autostructurare internă, ca urmare a preluării de către sistem a acelei valori. Pentru individ, această structură operaţională se traduce într-un cadru normativ. Pentru a putea fi asigurată direcţia de acţiune a sistemului spre scopul dat, valoarea dată se traduce în funcţii, apoi în norme, ce devin linii de forţă, de-a lungul cărora este orientată acţiunea indivizilor umani, transformîndu-se finalmente în seturi de statusuri şi roluri sociale pe care le preia individul în sistemul de acţiune. Aceasta este de fapt esenţa procesului de interacţiune sistemică, acesta este mecanismul prin care sistemul de acţiune îşi asigură *realizarea valorii.*

Prin urmare, în perspectiva teoriei sistemelor valorile apar ca tendinţe, ca linii directoare, ca nişte *sensuri* ale acţiunii sociale exprimînd necesităţile sociale. În raport cu sistemul, valoarea nu constituie un *alt sistem,* nu intră în ierarhia sistemelor, ci reprezintă numai *tendinţa* acestora, *sensul* dinamicii lor. În această perspectivă, *valoarea nu are o autonomie,* ci reprezintă *o traiectorie* a dinamicii realizării necesităţilor sociale (care exprimă bineînţeles şi pe cele individuale), este în strînsă legătură cu aceste necesităţi şi cu sistemul real purtător al acestor necesităţi. Aceste valori *nu preexistă* în afara unui sistem de acţiune socială dat, ci, din punct de vedere genetic, ele apar în urma unei serii de raporturi active ale individului sau ale sistemului social cu existenţa, cu realul, cu mediul de acţiune. Valorile fiind produse ale socialului, nu pot fiinţa decît într-un strîns raport cu socialul, cu sistemul de acţiune. Interacţiunea socială, determinată de necesitatea satisfacerii anumitor nevoi, interese, constituie fondul din care emerge valoarea „ca o cristalizare a unui releu apărut într-un sistem funcţional" [1]. Este evident că, aşa cum din perspectiva teoriei sistemelor nu putem în nici un caz face abstracţie de valori, ele dînd *sensurile, tendinţa* dinamicii acestora, tot astfel valorile ar apărea ca nişte abstracţii goale, neoperante, dacă nu le-am pune în directă depedenţă de sistemele de acţiune în care se manifestă ca nişte criterii de acţiune şi comportament, regularizînd şi limpezind acţiunea indivizilor în ţesătura complexă a interrelaţiilor interne sistemului. Valorile apar astfel ca nişte linii de forţă cu ajutorul cărora se realizează impactul dintre individ, pe de o parte, ca sistem autonom, cu interese şi necesităţi proprii, şi societate, pe de altă parte, ca mecanism de colaborare, de interacţiune, ca mijloc organizaţional şi operant de realizare a acestor necesităţi.

Se conturează deci *un anumit raport* între valori şi teoria sistemelor în care primele se înfăţişează, cum am văzut, ca nişte *sensuri* pentru acţiunea celorlalte. Desigur că acest aspect, acest raport nu epuizează bogăţia legăturilor care există între valoare şi sistem. În literatura de specialitate s-a pus în evidenţă în ultimul timp şi un alt aspect, anume acela că însuşi setul de valori dat ar putea fi abordat ca un ansamblu autonom, bine determinat, cu un echilibru interior specific între părţi şi ca urmare poate fi considerat el însuşi ca un sistem. Pornind de la această ipoteză şi în urma expunerii poziţiei valorii în perspectiva teoriei sistemelor, ne

[1] N. Bellu şi Al. Tănase, *Natura umană şi valorile comune,* în „Forum", 1971, nr. 1, p. 153.

putem pe bună dreptate întreba dacă și în ce măsură valorile ar putea fi ele însele considerate ca sisteme. Pentru a răspunde la această întrebare este necesar să clarificăm care este accepția dată conceptului de sistem în cadrul teoriei valorilor, cunoscînd marea labilitate cu care sînt utilizați unii termeni considerați panacee metodologice și, în al doilea rînd, dacă pot fi puse în evidență în cazul valorilor caracteristicile specifice unui ansamblu sistemic așa cum l-am prezentat pînă acum.

Menționăm lipsa unor analize aprofundate a ceea ce înțeleg axiologii prin conceptul de sistem. Acest termen se utilizează de cele mai multe ori în treacăt și este considerat, probabil, un loc comun, un concept prin care toată lumea înțelege același lucru. Numai că accepția care i se dă în cazul teoriei valorilor, ca și în alte cazuri, diferă mult de cea a teoriei sistemelor. Atunci cînd se vorbește despre *sistem de valori*, neinsistîndu-se asupra conținutului pe care autorul în cauză îl dă termenului, cititorul — la o analiză mai atentă a contextului — observă că de obicei se au în vedere *suma* valorilor, *setul complet* de valori deseori nenumite, un *agregat* în care valorile sînt juxtapuse pe casete și rafturi pentru uzul mai comod al cercetătorului. Prin considerarea lor ca sistem se încearcă de fapt să se răspundă unei nevoi justificate de a *introduce ordine* în ansamblul cu care se operează, de *a organiza*, de *a ordona* într-un anume fel valori, se subînțelege nevoia de a le *clasifica*. Alăturarea atît de vagă a conceptului de sistem cu cel de valori decurge din dorința de a se utiliza unele metode mai adecvate, preluîndu-se analiza de sistem pentru a stabili în domeniul complex al valorilor raporturile dintre *parte* și *întreg* sau dintre *parte* și *parte*. Subînțelegem, de asemenea, că se încearcă o anumită cale de pătrundere înăuntrul „sistemului" de valori pentru a vedea cum se organizează și ce raporturi există între aceste valori.

Desigur, simpla considerare a valorilor ca un agregat în care diversele elemente sînt așezate într-o ordine (deseori fără să se demonstreze care este aceasta) este încă foarte departe de bogăția conținuturilor și a mecanismelor specifice puse în evidență de un ansamblu organizat sistemic. Dar este evident că sărăcia analizei valorilor din această perspectivă nu dă nimănui încă dovada că valorile nu se pot într-adevăr constitui într-un *sistem*.

Pentru a dovedi însă această din urmă ipoteză este nevoie să demonstrăm că valorile, ca set organizat, posedă caracteristici care le-ar face apte de a fi abordate din perspectiva teoriei sistemelor. De la bun început considerăm că unele dintre aceste caracteristici există, și anume: 1) se pune în evidență o *interrelație* între diversele tipuri și nivele de valori, ceea ce duce la constituirea lor într-un ansamblu strîns; influențarea în mod negativ, prin blocare, sau pozitiv, prin stimulare, a unora are de obicei repercusiunii directe și imediate asupra celorlalte, de aici și posibilitatea unei structurări; 2) valorile prezintă un mod de *ierarhizare*, de ordonare prin care se pun în evidență fie existența unora derivate, fie manifestarea unora cu caracteristici de supraordonare; 3) ansamblul de valori apare ca *relativ deschis*, ceea ce îl face apt atît pentru înnoirea lui continuă, cît și pentru raporturile cu alte eventuale ansambluri de valori; 4) de asemenea am putea adăuga faptul că setul de valori are un *rol funcțional* pentru un sistem integrator.

Toate aceste însușiri și, poate, altele care pot fi puse în evidență la o analiză mai atentă ne determină să considerăm valorile apte de a se

organiza *sistematic*, dar pentru a se integra sub raport metodologic rigorilor mecanismelor specifice sistemului autoorganizator din teoria clasică a sistemelor este nevoie de ceva mai mult. Mărturisim, nu vedem cum „sistemul" de valori ar putea demonstra parametrii informaţionali specifici oricărui ansamblu din teoria sistemelor, cum ar putea pune în evidenţă de asemenea caracterul strict autonom, retroacţiunea, autocontrolul, *feed-back*-ul şi de aici autoreglarea, cum s-ar evidenţia pînă la urmă calitatea interioară o oricărui sistem, şi anume *acţiunea sa relativ autonomă* către realizarea de sine stătătoare a unui scop, ca să nu spunem *valoare* sau sens, ceea ce ar face de-a dreptul fără înţeles existenţa valorilor ca sisteme de interacţiune îndreptate către o valoare (?) sau către un sens (?), deci valorile către valori. Elementele dintr-un sistem interacţionează către o finalitate, această interacţiune are anumite *sensuri* (nu există o interacţiune în gol, statică), pe cînd valorile reprezintă ele însele nişte finalităţi, direcţii, sensuri, constituind sub raportul acţiunii *punctul terminus* al acesteia, punctul spre care se tinde.

Înseşi raporturile de ierarhizare în cazul valorilor nu spun altceva decît că anumitor *sensuri*, *criterii*, individul integrat în sistemele reale de acţiune trebuie să le dea prioritate, ele avînd dintr-un anumit punct de vedere o importanţă mai mare pentru om, dar aceste valori nu sînt supraordonate *în sine*, ci în raport direct cu necesităţile, cu interesele şi cu aspiraţiile omului aflat în interacţiune. Această ierarhizare nu-şi află cauza înăuntrul „sistemului" de valori, ci în afara lui, depinde de elementele unor sisteme de acţiune socială, ceea ce aduce încă o dată valorile la starea lor de produs al raportului omului cu existenţa, constituindu-se ca *sensuri* ale dinamicii ansamblului în care se pune în evidenţă acel raport, ansambluri de care sînt dependente oarecum, din care ţîşnesc.

Desigur, se pot aduce argumente convingătoare că, în cazul „sistemului" specific de valori, nu trebuie să-i atribuim sau să-i pretindem acestuia *toate* caracteristicile sistemului din teoria clasică a sistemelor de acţiune, argument cu care sîntem de acord, cu simpla observaţie că atunci trebuie să acceptăm ideea că acest „sistem" de valori nu se vrea subsumat rigorilor teoriei sistemelor, deci că finalmente nu avem ambiţia să considerăm agregatul de valori prin prisma teoriei sistemelor, ci încercăm numai de a le constitui un cadru adecvat de ordonare şi de organizare capabil ca din punct de vedere metodologic să ne permită analiza lor *sistematică*, dar nu *sistemică*.

Însă şi sub acest aspect se poate ridica o problemă de metodologie. Se ştie că valorile sînt produse ale raportului dintre om şi existenţă, că ele ţîşnesc ca sensuri, odată unele, altădată altele, unele avînd o traiectorie mai lungă, altele una foarte scurtă; ele variază de asemenea temporar, apar ca jeturi de lumină care jalonează în spaţiu şi timp viitorul sens al acţiunii indivizilor umani şi al sistemelor lor de acţiune. Ele, valorile, aceste dîre de lumină pentru acţiunea socială, nu există decît în virtutea acestor acţiuni, iar analiza lor cu greu se poate face în sine, ca sisteme în sine, organizate şi stabile, *autonome*, ci numai în raport direct cu *ceea ce le produce permanent*. Deci posibilitatea analizei lor ca un *sistem autonom*, *în sine*, este îndoielnică *în primul rînd* pentru că nu putem despărţi valorile de acţiunea care le dă permanent o nouă dinamică, *ele nu sînt prin sine ceea ce sînt, ci datorită interacţiunii sociale*, iar *în al doilea rînd* pentru că

această analiză nu ar aduce cunoașterii în acest caz, dat fiind caracterul lor derivat, decît aspecte superficiale și fragmentare privind *efectul* specific unor sisteme de acțiune și nu cauza. Se pare că într-adevăr problema teoretică de bază a valorilor constă în analiza „genezei și funcției lor"[2].

Dacă am insista în acest caz în considerarea valorilor ca sistem, această perspectivă nu ar exprima decît un *mod de ordonare static* al sensurilor spre care tind toate sistemele de acțiune care au un raport cît de discret cu omul, raport din care țîșnește valoarea, raport prin care are loc procesul real al genezei lor.

Dorința de „a sistemiza" valorile în sine purcede din tendința investigatorului de *a autonomiza* valorile, din dorința sa de a crea pentru oameni și societate un ansamblu prefabricat de aspirații, idealuri, de finalități, considerate *demne* de realizat, un fel de model creat, exterior, de esență pedagogică pe care omul și societatea să-l aibă în față și după care să-și ghideze acțiunile.

Desigur, în activitatea de construcție conștientă a societății socialiste se face simțită necesitatea cunoașterii drumului pe care-l parcurgem, a valorilor sale majore, a sensului său, dar această cunoaștere trebuie să se bazeze pe analiza genezei valorii în cursul seriei de raporturi active ale omului cu existența, și nu pe prefabricarea apriorică a unui model autonomizat apoi ca panaceu universal.

Iată deci că se pun cîteva probleme foarte importante atunci cînd analizăm „sistemizarea" valorilor. Nereușita încercărilor de a extinde teoria sistemelor la prea multe domenii nu trebuie să ne facă prea sceptici cu privire la potențele metodologice ale acestei teorii, cum, pe de altă parte, nereușita considerării setului de valori prin prisma teoriei sistemelor nu trebuie să ne provoace îndoieli în ceea ce privește existența altor posibilități metodologice de analiză a valorilor.

---

[2] C.I. Gulian, *Problematica omului*, București, Edit. politică, 1966, p. 219.

PERSPECTIVELE ANALIZEI FUNCȚIONAL-STRUCTURALISTE. ÎNTRE STRUCTURALISM ȘI FUNCȚIONALISM

DE

ELENA ZAMFIR

În sociologia și antropologia culturală, în ultimele decenii, construcția teoretică a fost dominată de două mari orientări relativ distincte : funcționalismul și structuralismul. Între funcționalism și structuralism au existat chiar de la început o afinitate puternică, dar și numeroase divergențe. Tendința de unificare a structuralismului și funcționalismului într-o teorie socială unitară a fost o tentație constantă. De aceea, ceea ce caracterizează etapa actuală a căutărilor în științele social-umane este tocmai efortul elaborării unor teorii mai închegate și adecvate studiului faptelor socioculturale, în care, pe de o parte, să fie eliminate înțelegerile înguste incluse în variantele structuraliste și funcționaliste, iar pe de altă parte să fie îmbinate în mod organic structura cu dezvoltarea, funcționarea cu structurarea. Procesul se află însă la începutul său. El nu s-a cristalizat în teorii efective care să pună în lumină aceste deziderate, ci mai mult în conștientizarea limitelor de pînă acum, în deschiderea procesului de îngrădire și îndepărtare totală a lor.

Marxismul a constituit un exemplu de îmbinare armonioasă a punctului de vedere al structurii cu cel al funcției într-o teorie unitară. De aceea nu întîmplător, în procesul contemporan de evoluție a concepției funcționaliste și structuraliste, apelul la sugestiile lui Marx este tot mai des întîlnit. Necesitatea unei fuziuni a structurii cu funcția este impusă și de alte cercetări contemporane. Așa-numitul structuralism genetic influențat într-o oarecare măsură de Marx constituie un asemenea caz.

Studiul de față se va opri asupra elementelor noi aduse de viziunea structuralismului genetic în privința unei viitoare și posibile sinteze a funcționalismului cu structuralismul.

În acest context apare frecvent motivată teza conform căreia analiza funcțională-structuralistă nu este doar un tip posibil de studiu al faptelor social-umane printre multe altele, ci o caracteristică intrinsecă, funda-

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1299–1312, București, 1972

mentală a acestora. După Kingsley Davis [1], o abordare nonfuncțională a fenomenelor sociale cade într-una din următoarele două categorii: fie într-un tip de explicație reducționistă și de aceea nonsociologică, fie într-o formă de empirism vulgar, fiind prin aceasta nonteoretică. În ambele cazuri deci, ea se plasează în afara domeniului sociologiei științifice.

Depășind modelul cauzal, constituindu-se în ultimul timp, tot mai insistent, în noi *scheme de tip sistemic*, cunoașterea social-umanului nu a scăpat definitiv de dificultăți, ci doar de *unele* dificultăți, intrînd în altele, caracteristice noului său stadiu. Acest mod de gîndire sistemic, fundat pe conceptele de funcție, structură, sistem, se află însă de-abia în curs de formare și deci la începutul autoclarificării epistemologice. Neajunsurile teoretice ale modelului sistemic, ridicate de etapa prezentă a dezvoltării sale, își are, după părerea noastră, originea în însăși inima modelului: în relația dintre funcție și structură. Neputința momentană a multor teorii de a realiza o unitate dialectică între funcție și structură a dat naștere dilemei: funcționalism sau structuralism, iar falsa opoziție frecventă în unele polemici ale structuralismului cu alte orientări filozofice contemporane, *structură sau geneză, sincronic sau diacronic*, este, după cum se va arăta aici, o manifestare derivată a primei.

Intențional și efectiv. R. Boudon [2], în studiul său dedicat conceptului de structură, lansa ideea că pluralitatea de sensuri existente pentru acest concept, precum și neînțelegerile duse pînă la dezacorduri profunde generate de aici, trebuie înțelese în corelație cu starea actuală a dezvoltării cunoașterii în științele social-umane. Aceasta se dovedește a fi pentru științele social-umane o etapă de trecere de la un stadiu incipient la unul avansat, matur, etapă caracterizată de R. Boudon în termenii de *intențional* și *efectiv*. Teoriile structuraliste și funcționaliste, în diferitele lor variante, pot fi grupate în abordări la un nivel fie intențional, fie efectiv. Faza inițială a fost dominată mai mult de intențional. Aici, treptat s-a constituit ideea că fenomenele social-umane formează sisteme care pot fi descrise în manieră structurală și funcțională. Din ipoteza că obiectele se prezintă ca *obiecte-sisteme* se constituie o nouă perspectivă de studiu asupra faptelor sociale și umane, existentă la început mai mult sub formă de intenție teoretică decît de model efectiv. Și anume: dorința de a degaja caracterul de sistem al fenomenului social-uman, structura și funcționarea sa. La nivelul acestei ipoteze abstracte, imaginea sistemului rămîne totuși neconturată, vagă. Conceptul de structură, de exemplu, folosit într-un asemenea stadiu intențional, nu are o organizare teoretică riguroasă, ci, dimpotrivă, eterogenă, fiind adesea o colecție de însușiri mai mult sau mai puțin sinonimice: sistem de relații totalitate nereductibilă la suma părților, *pattern*, sistem coerent etc. Conținutul conceptului astfel rezultat nu spune nimic specific, concret, despre un obiect oarecare, ci reprezintă doar o descriere abstractă, superficială cu privire la relația dintre părți, pe de o parte, și dintre părți și întreg, pe de altă parte. Numai intenția, prin ea însăși, nu poate duce la o realizare efectivă, în măsura în care nu se dispune încă de un aparat instrumental cognitiv riguros și adecvat, ci doar la iluzia unei asemenea explicații sau la false explicații.

Într-un prim stadiu al cunoașterii, același lucru se petrece și cu conceptul de funcție. El conține, de obicei, ca trăsături dominante, următoarele: toate elementele aduc o contribuție la sistemul din care fac parte

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU
1301

sau elementele joacă un anumit rol etc., fără a da însă indicații precise, efective asupra naturii particulare a acestei contribuții. Expunerea teoretică, bazată doar pe simpla intenție de a dezvălui funcția elementelor, care de fapt se reducea la cîteva considerații abstracte și generale, a devenit nucleul unei caracterizări intenționale a funcționalității, fiind umplut cu un conținut variabil. Deseori, factorul întîmplător își punea amprenta asupra acestui conținut, determinînd într-o largă măsură nespecificitatea modelului rezultat.

Încercările structuraliste și funcționaliste situate la un nivel intențional schițează doar cîteva coordonate generale ale analizei (de regulă și acestea foarte discutate) care ar trebui să explice mulțimea fenomenelor sociale particulare. Deoarece aceste „cadre" sînt prea abstracte și generale, includ prin însuși acest fapt posibilități variate de explicații, fără a se putea decide la nivelul lor care dintre ele sînt mai adecvate, mai utile pentru cercetare și care nu. Dacă ne-am exprima în limbaj althusserian, am putea spune că ele nu conțin încă „plinul" unor explicații efective, ci mai degrabă „golul" unor asemenea înțelegeri.

După cum considera Merton, într-o explicație funcțională și structurală, punctul de plecare trebuie să-l constituie stabilirea *cerințelor funcționale*. Pentru a ști de ce o structură și nu alta, de ce un element și nu altul, este nevoie să se cunoască care sînt cerințele funcționale la care acestea răspund. Malinowski făcuse o încercare mai concretă de determinare a cerințelor funcționale. Pe de o parte, el arăta că societatea se constituie în cîmpul unor cerințe funcționale biologice (primare) și al celor sociale (derivate). Fiecare sector al culturii va avea funcția de a realiza aceste cerințe. Plecînd însă de la un număr limitat de cerințe funcționale, analiza putea duce ușor la dogmatism. Forțînd explicația, toate elementele culturii trebuie reduse la satisfacerea uneia sau a mai multor dintre cerințele funcționale formulate inițial. Pe de altă parte, postulîndu-se unitatea funcțională a vieții sociale, se cădea în alt tip de dogmatism. Era implicat aici, dacă ne-am exprima în termeni leibnizieni, un „soi de armonie prestabilită", în care orice rău este în final atenuat și orientat tot spre bine. Radcliffe-Brown, respingînd punctul de plecare sugerat de Malinowski, păstrează doar un tip general de cerință funcțională : conservarea structurii. Structura, ca atare, nu mai este explicată doar prin funcționalitatea ei, ci, considerînd-o ca dată, se încearcă a se descoperi consecințele variate ce decurg din existența ei. Aici poate fi găsit „punctul tare", dar în același timp și „punctul slab" al analizei lui Radcliffe-Brown. Importanța teoriei sale decurge din faptul că dă posibilitatea determinării pentru fiecare caz în parte a unei funcționalități specifice, fără ca aceasta să mai fie redusă și încorsetată în anumite tipuri de funcționalitate dinainte stabilite. Totodată, este inclusă aici ideea că cerințele funcționale nu trebuie considerate ca anterioare și independente de structură. O exagerare însă a acestui fapt poate să ducă la înlocuirea unui tip de dogmatism cu altul opus, întrucît, în realitate, se pare că există totuși posibilitatea, care nu poate fi total exclusă sau neglijată, de a li se determina o serie de cerințe funcționale anterioare chiar structurilor și determinante în raport cu acestea, de tipul celor indicate de Malinowski. De aici partea slabă a teoriei lui Radcliffe-Brown, care constă în reducerea cercetării faptelor la o funcționalitate cumva derivată, și anume conservarea structurii. În acest

sens, şi la Parsons există o continuă oscilaţie între cerinţele de conservare a structurii date, aspectul de fapt cel mai dezvoltat al sistemului, şi analiza constituirii structurii determinate în funcţie de „scopul" ce trebuie atins, rămasă însă complet neexplicată. Cele patru tipuri de cerinţe funcţionale formulate analitic de Parsons sînt şi ele scheme abstracte, puţin eficiente pentru analiza concretă a vieţii sociale.

Paradoxal, deşi porneşte de la un model foarte general, dominarea intenţionalului în analiza structural-funcţionalistă mai implică o consecinţă : tendinţa de a menţine totuşi cercetarea la un nivel empiric al realităţii. Lipsa unor variabile propriu-zis eficiente, mai abstracte, care ar putea constitui materialul de construcţie a unor teorii riguroase, ţinea adesea determinarea structurii şi funcţiei la un stadiu teoretic superficial, mai mult în planul entităţilor empirice. Din acest motiv se poate considera că, într-o oarecare măsură, prima fază a cunoaşterii în perspectivă sistemică a fost dominată de empirism. Structurile şi funcţiile erau căutate la nivelul aparenţelor, al configuraţiilor aşa cum apar ele vizibile la un prim contact cu faptele, lucru ce a constituit o sursă a confuziei şi neînţelegerii adevăratei lor esenţe. De aceea, deşi uneori prea dură, critica adusă de C. Lévi-Strauss caracterului empirist al funcţionalismului şi structuralismului britanic este din acest punct de vedere oarecum justificată.

De asemenea, funcţionalismul şi structuralismul astfel înţelese au implicat, în mare măsură, un punct de vedere static, conservator. Ideea continuităţii structurale, a determinării funcţionalităţii prin asigurarea unei asemenea continuităţi se fundează, evident, pe o ideologie conservatoare. Trebuie precizat însă că staticismul, conservatorismul nu este propriu funcţionalismului sau structuralismului în principiu, ci doar unui anumit mod de înţelegere a acestora. Şi din punct de vedere teoretic această notă este antrenată îndeosebi de folosirea unei definiţii intenţionale, abstracte, în explicarea fenomenelor concrete, în locul unei teorii specifice adecvate.

Nereuşind să formuleze modele teoretice corespunzătoare faptelor, o bună parte din tentativele structuraliste şi funcţionaliste de pînă acum au recurs la acoperirea neputinţei prin declaraţii. Principiile lor metodologice nu ofereau atît calea de cercetare şi înţelegere a fenomenului, cît mai ales o anumită dorinţă de a-l explica din perspectivă structurală şi funcţională. Şi tocmai din cauza unui asemenea decalaj între intenţie şi realizare apărea posibilitatea umplerii acestor încercări teoretice cu ipoteze greu de verificat la început, care păreau doar a traduce adecvat dorinţele în explicaţii, dar care, curînd, se dovedeau a fi simplificatoare, trunchiate şi deci limitate.

Definirea efectivă a conceptelor de structură şi funcţie echivalează cu elaborarea unei teorii specifice, destinată să ţină seama de anumite caracteristici sistemice ale obiectului particular şi de funcţionarea sa. În această situaţie, definirea conceptelor nu apare ca explicită, enunţiativă, ci este implicată într-o teorie propriu-zisă. Sensul efectiv al conceptelor de funcţie şi structură se realizează numai în *definiţii prin construcţie* (un model al teoreticianului care caută să surprindă esenţialitatea structurii şi funcţiei faptelor socioculturale), şi nu doar prin simpla dezvăluire a unor trăsături general-abstracte. Dacă se aşteaptă ca ele să fie instrumente efective ale cunoaşterii, structura şi funcţia trebuie asociate unui model teoretic anume

construit și propus de cercetător. Scopul folosirii efective a celor două concepte nu constă, ca în primul caz, doar în *descrierea* structurală și funcțională a faptelor, mai mult la nivelul evidenței empirice, ci în *explicarea* concretă a mecanismului lor intern de organizare și de funcționare care face astfel *inteligibil* acel domeniu de fapte. Este vorba, așa cum remarca C. Lévi-Strauss, de a surprinde și dezvălui logica ce se ascunde în spatele realității sociale și care nu coincide cu realitatea însăși manifestă la un prim nivel al faptelor empirice.

În ceea ce privește structuralismul, distincția dintre intențional și efectiv este făcută independent și de J. Piaget [3] sub forma de „structuralism global" și „structuralism metodic (autentic)". Între aceste două abordări, după părerea sa, există cel puțin două diferențe esențiale. În primul rînd, trecerea de la primul tip la cel de-al doilea reprezintă trecerea de la „emergență la legile de compoziție" [4]. Ideea că fenomenul social formează o totalitate, caracteristică fazei globale sau intenționale, nu oferea prin ea însăși și o explicație existenței acestei totalități. Aceasta apărea cumva ca evidentă doar intuitiv; emergentă din interdependența părților. Totalitatea devine însă pe deplin inteligibilă doar atunci cînd îi sînt formulate legile proprii de formare, în virtutea cărora ea este și se menține ca totalitate. În al doilea rînd, structuralismul global se referă la un sistem de relații sau interacțiuni care pot fi observate la o primă vedere, în timp ce structuralismul metodic caută înțelegerea sistemului într-o structură subiacentă, care dă posibilitatea interpretării lui în sens deductiv, logic. Sistemul trebuie astfel construit cu ajutorul unor metode logico-matematice. „Structura socială — spune Piaget — trebuie reconstituită deductiv și nu poate fi constatată în calitate de dat" [5].

Abordarea efectivă structural-funcționalistă a faptelor social-umane înseamnă detașarea de empiric, determinarea unor variabile abstracte a relațiilor esențiale, mai mult exprimarea lor chiar cantitativă, cît mai riguroasă dacă e posibil. O asemenea structură nu mai este constatabilă la suprafața faptelor, ci este căutată, descoperită și formulată de teoretician. Explicația faptelor sociale într-o modalitate riguros deductivistă apare însă ca un ideal spre care tinde perspectiva structural-funcționalistă. R. Boudon aprecia că sensul productiv în științele sociale al conceptului de structură și, corelativ, s-ar putea adăuga și cel de funcție constă în forma lor abstractă, de tip logico-matematic [6].

Deosebirea dintre efectiv și intențional este de natură să îndepărteze o serie de neînțelegeri izvorîte din folosirea ambiguă a termenilor de structură și funcție, care a dus deseori la dezacorduri artificiale în aprecierea structuralismului și funcționalismului modern. Multe din criticile [7] aduse structuralismului și funcționalismului sînt în realitate valabile și îndreptățite; ele nu afectează însă decît un *anumit tip particular* de structuralism sau funcționalism. De aceea precizarea făcută aici de Merton ni se pare de o importanță majoră. Implicațiile reacționare, conservatoare, sublinia Merton, nu pot fi atribuite funcționalismului în genere, ci doar acelui tip de analiză rigid, care pornește și respectă fără nici o rezervă postulatele funcționalismului clasic. În raport cu orientarea sa teoretică, funcționalismul poate fi în egală măsură purtător al unei ideologii conservatoare sau al uneia transformatoare. Funcționalismul de tip revoluționar este evidențiat de Merton pe modelul analizei sociologice a lui Marx.

De la funcționalism la structuralism. Nu este întîmplător faptul că prima fază a reflexiei asupra socialului a stat mai mult sub semnul funcționalismului. Finalismul însuși era un tip prestiințific de funcționalism. Raţiunea de a fi a fenomenelor sociale stă în realizarea unui scop, a unei finalităţi. Funcționalismul și-a găsit o formulare teoretică remarcabilă în teoria lui Malinowski. El căuta funcţia diferitelor sectoare ale culturii și o găsea în satisfacerea unor necesităţi universale. Funcţia avea aici locul primordial, iar structura locul derivat. Funcţia structurează. Interesul cădea asupra funcționării structurilor, și nu pe structurarea funcţiilor. Neexplicarea acestei din urmă probleme a constituit în fapt izvorul nemulţumirilor exprimate faţă de teoria lui Malinowski. Şi după cum se întîmplă de obicei în istoria cunoașterii, această insatisfacţie s-a canalizat în sensul construirii unei teorii capabile să explice tocmai structurarea fenomenelor.

Structuralismul a pus în evidenţă faptul că varietatea calitativă a faptelor sociale nu poate fi pusă pe seama factorului întîmplător, arbitrar, ci mai degrabă pe necesităţile interne ale acestora, care duc la diferenţe structurale. Schimbarea se face după legi de transformare determinate, prin care uneori se poate conserva structura în relativ aceleași forme, alteori se trece de la o structură la alta prin modificarea calitativă a structurii însăși. Stabilul în fenomenele social-umane este tocmai structura lor. Obiectivul cercetării este deci, în această etapă, descoperirea structurilor specifice diferitelor sfere ale vieţii sociale sau a societăţii în ansamblul său. Dacă funcționalismul clasic dădea un răspuns destul de superficial la întrebarea „de ce" (pentru că are o funcţie de îndeplinit), structuralismul răspunde la întrebarea „cum", punînd în evidenţă configuraţia specifică a fiecărui fenomen în parte, oferind un criteriu esenţial de sistematizare și tipologizare. Şi nu este de mirare că el a apărut și s-a dezvoltat în primul rînd în disciplinele care aveau un obiect prin excelenţă variabil. Spre exemplu, lingvistica avea în faţă diversitatea mare a limbilor; antropologia culturală — varietatea culturilor. Funcționalismul nu ar fi putut explica varietatea limbilor doar prin ideea că toate au funcţia de a realiza comunicarea între oameni. La fel, el nu ar fi putut decide asupra diversităţii miturilor, a regulilor de înrudire, de căsătorie etc., aducîndu-le la același numitor prin relativa lor funcționare identică.

Concentrîndu-se asupra obiectivului de detașare a specificităţii și variaţiei structurale, structuralismul „a decupat" faptele, le-a izolat, pierzînd adesea din vedere funcționarea lor. Determinarea structurii unui fenomen nu răspunde însă prin ea însăși la întrebarea „de ce" respectiva structură, și nu o alta. După cum remarca L. Goldmann, el însuși unul dintre cei care au contribuit la elaborarea unui structuralism genetic, găsirea și analiza structurii nu constituie încă o explicaţie în sensul propriu al cuvîntului [8]. În alte forme, criza declanșată de o asemenea înţelegere este mai veche. Ea a fost generată de primele reflexii din matematică: de unde provin structurile matematice pe care gînditorul le găsea în stare potenţială în propria sa conștiinţă? Din experienţa empirică era dificil de admis. De aceea matematica a tins să genereze concepţii aprioriste. Platon le acorda o existenţă *reală* în calitate de idei, de esenţe pure. Într-un alt context filozofic, o soluţie de aceeași factură reapare și în fenomenologie. Husserl, prin metoda sa, ajunge la intuirea structurilor sau a esenţelor existente care nu mai cereau nici o explicaţie. Existenţa lor era dată ca

ceva ultim [9]. Din matematică, criza explicației structurilor se transferă în disciplinele sociale particulare, care încep să folosească modele de tip logico-matematic. Mai evident aceasta s-a manifestat în științele culturii. Astfel, C. Lévi-Strauss, pornind de la modelul lingvistic, ajunge în fața aceleiași dificultăți în privința genezei formelor variate ale culturii. Toate acestea sînt produse ale activității umane, realizate prin proiectarea în planul comportamentului real a modelelor structurale inconștiente. Aceste structuri par a acționa în actul creării culturii în aceeași modalitate în care ele acționează în spiritul teoreticianului în procesul de explicare a culturii. Deosebirea constă mai mult în faptul că în primul caz ele există numai la nivelul inconștientului, pe cînd în al doilea caz ele se manifestă în conștiința teoreticianului.

Ignorînd funcționarea structurilor, considerîndu-le ca *date primare*, nu mai poate fi pusă, desigur, nici problema *genezei* lor. Atitudinea antigenetică este comună structuralismului atît în varianta sa mai elaborată (structuralismul lingvistic, antropologic), cît și în orientarea sa mai elementară, predominant empirică (structuralismul britanic). Și antigenetismul se transformă într-un antiistorism. Istoria este redusă la planul nesemnificativ al variației accidentale, evenimențiale a structurii după propriile sale legi de transformare. Timpul evenimentelor care repetă monoton structura invariantă (definită doar ca grup de transformări) nu este un timp al esențelor, al transformărilor propriu-zise, al dezvoltării deci. De aici tenta puternică conservatoare, statică, implicată de structuralism.

Sacrificînd funcționalitatea, în general, structuralismul a tins să dezvolte în special modelul logico-matematic de sistem, mergînd pînă la a-l opune modelului organic, care punea în evidență, cu precădere, funcționarea.

Convergența structuralismului cu funcționalismul este posibilă? Evidențierea limitelor orientării strict structuraliste a generat în ultimul timp noi direcții ale dezvoltării cercetărilor. A devenit tot mai evident că depășirea dificultăților determinate de structuralism poate fi obținută numai printr-o reluare a analizei funcționale, dealtfel pe nedrept abandonată. De astă dată analiza funcțională se poate desfășura pe baza unei cunoașteri adînci a structurilor înseși. Dacă funcționalismul clasic în forma sa incipientă încerca să explice funcționarea unui sistem despre a cărui structură nu știa decît foarte puțin, acum se poate determina modul în care funcționează sistemul a cărui organizare amănunțită este deja cunoscută. Se poate ajunge astfel nu numai la precizarea „de ce"-ului ignorat de structuralism, dar totodată la o explicație mult mai complexă chiar a acestuia, pe baza „cum"-ului degajat de structuralism. Însăși imaginea structurii se modifică din perspectiva funcționalității. Punctul de pornire al analizei tinde din nou să fie considerat drept determinarea funcționalității. W. Buckley aprecia în acest sens ca notă caracteristică a noii orientări a cercetărilor sociologice deplasarea de la structură la funcție, ca principal instrument al înțelegerii faptelor sociale. Funcția tinde acum să fie considerată ca variabilă independentă, structura fiind „retrogradată" la o derivată și o consecință a jocului secvențelor funcționale [10]. De aceeași părere este și Piaget cînd, fără a reveni la formula „funcția

creează organul", în accepţia în care funcţiile erau concepute fără suporturi, consideră că analiza funcţională constituie cadrul prealabil al oricărei analize structurale [11].

C. Lévi-Strauss punea ca obiect al cercetării antropologice descoperirea structurilor care determină universal toate comportamentele culturale şi care deci se vor regăsi în toate produsele acestora, adică în culturi. Problema însă se pune mai departe : nu cumva această relativă constanţă a structurilor este rezultatul unei remarcabile constanţe a funcţiilor ? Deci nu ar trebui, într-un anumit fel, reveni la ideea necesităţii descoperirii unor grupe relativ invariante de funcţii ? Dealtfel, chiar în analizele sale, fără să o recunoască însă explicit cînd vorbeşte ca epistemolog, C. Lévi-Strauss încearcă în permanenţă să întemeieze existenţa structurilor descoperite pe funcţii mai generale (spre exemplu funcţia de comunicare pe care atît limba, economia, cît şi relaţiile de rudenie o au în ultimă instanţă).

Bertalanffy, la rîndul său, considera că formele organismului, structurile deci, nu sînt izvorul proceselor funcţionale, ci numai suportul lor.

O altă consecinţă a punerii în perspectivă funcţională a structurii este abandonarea iluziei generate de cercetările structuraliste pure, care constau în supraevaluarea caracterului stabil şi coerent al structurilor reale. În această direcţie, împotriva criticilor aduse structural-funcţionalismului, Bernard Barber afirma că „închiderea" implicată în conceptul de sistem şi de structură este doar un mod temporar şi provizoriu de închidere, caracteristică oricărei cercetări ştiinţifice [12]. În fapt, în iluzia acestei „închideri" nu au căzut numai unii critici ai structuralismului, dar şi mulţi dintre reprezentanţii acestuia. L. Goldmann evidenţia faptul că această iluzie întovărăşeşte necesar considerarea structurilor ca *date universale*, iar nu ca „fapte specifice născute dintr-o geneză trecută şi în curs de a suferi transformări care duc la o evoluţie viitoare" [13]. Dimpotrivă, considera el, „la fiecare nivel al decupajului obiectului, dinamismul intern al structurii este rezultatul nu numai al propriilor sale contradicţii interne, ci şi ale structurii mai vaste din care face parte şi care tinde ea însăşi spre propria sa echilibrare : a adăuga că orice echilibrare, la orice nivel ar fi ea, nu va fi decît *provizorie* (subl. ns.) în măsura în care ea este constituită de către un ansamblu de comportamente umane care transformă mediul ambiant şi creează prin aceasta condiţii noi graţie cărora vechiul echilibru devine contradictoriu şi insuficient" [14]. Astfel, L. Goldmann, spre deosebire de o bună parte din structuralişti, plasează existenţa contradicţiilor în chiar centrul sistemelor structurate.

Deseori, polemicile contemporane în jurul funcţionalismului şi structuralismului aduc în prim plan dilemele : *structuralism sau funcţionalism, geneză sau structură*. Acestea, considerăm, sînt produse secundare ale unei etape de început în dezvoltarea modelelor sistemice. Ambele probleme sînt însă organic legate, avînd, după părerea noastră, o soluţie comună. Depăşirea acestor false dileme constituie în fapt o preocupare majoră a demersurilor cognitive actuale. Opoziţia unilaterală dintre structură şi geneză, dintre funcţionalism şi structuralism este substituită nu printr-o afirmare verbală a unităţii sau convergenţei lor necesare, ci printr-o dezvoltare internă a cunoaşterii, în aşa fel încît *real* ele să nu mai con-

stituie alternative. Acest lucru va fi realizabil, remarca Piaget, doar prin maturizarea cunoașterii, adică „nu inventînd în mod abstract un genetism structuralist sau un structuralism al dezvoltării" [15], ci printr-o aprofundare și dezvoltare a celor două concepte, de structură (organizare) și geneză (dezvoltare), astfel încît să devină evident că „orice dezvoltare este o organizare și că orice organizare este o dezvoltare" [16].

Sinteza modelului organic și a celui logico-matematic de sistem în structuralismul genetic. Reconsiderîndu-se aspectul funcțional, structura își redobîndește geneza. De fapt, ca o reacție la adresa structuralismului „clasic", antiistoric, antigenetic, apare structuralismul genetic promovat îndeosebi de J. Piaget, L. Goldmann etc.

Piaget își rezuma tezele sale fundamentale astfel: 1. Orice geneză pornește de la o structură și ajunge la o altă structură. Starea inițială A și starea finală B a procesului de geneză sînt întotdeauna structuri. 2. Reciproca primei teze: Orice structură are o geneză [17]. Geneza și structura sînt astfel indisolubil legate. Orice sistem *structurat* implică cu necesitate și un proces *structurant*. Prin deschiderea cercetării proceselor structurante, adică a genezei, devine rezolvabilă dificultatea fundamentală al structuralismului. Respingînd categoric soluția „înnăscutului", Piaget arată că plasarea structurilor în transcendentalism constituie o rezolvare prea facilă pentru dificultatea serioasă ridicată de originea lor. În fapt, acest lucru nu ar duce decît la o deplasare a problemei nerezolvate de la nivel cognitiv general la un nivel psihologic și biologic. Dar apare atunci problema, nu mai puțin spinoasă și complexă, a psihogenezei și a biogenezei. De aceea eforturile principale ale școlii lui Piaget sînt orientate în direcția cercetării genezei structurilor cognitive, în special a celor matematice, atît de-a lungul proceselor ontogenetice, cît și al celor filogenetice. Analiza structurii într-o optică funcțională este de natură să modifice substanțial chiar definirea ei. Dacă structuralismul inițial tindea să transforme structura într-o configurație mai mult statică, de astă dată este pus în evidență întreg dinamismul structurilor exprimat de funcționarea lor. Pe această linie se înscrie și definiția, foarte utilizată, pe care Piaget o dă structurii: „Eu voi defini structura, în sensul cel mai larg, ca un sistem care prezintă legile sau proprietățile unei totalități... Aceste legi ale totalității sînt, în consecință, diferite de legile sau proprietățile care aparțin elementelor sistemului " [18]. Totalitatea descrisă este un ansamblu în virtutea funcționării sale, iar nu a structurii. Structura este în permanență proprie unui sistem funcționînd, ea reprezentînd o *condiție* absolut necesară funcționării. Toate structurile cunoscute sînt în același timp „sisteme de transformări", iar în măsura în care nu ar implica un grup de asemenea transformări, ele ar descrie doar forme statice, pierzînd, după părerea lui Piaget, orice interes explicativ [19]. Cu aceasta, organizarea și funcționarea, structura și geneza apar strîns întrepătrunse. De aceea succesul noțiunii moderne de structură se datorează, în viziunea epistemologului elvețian, bipolarității ei specifice: dacă *totalitățile structurate* se bazează pe legi de compoziție, ele sînt totodată, prin însăși natura lor, și *totalități structurante* [20].

Lămurirea originii structurilor logico-matematice face în același timp solubilă încă o problemă fundamentală a structuralismului și funcționalismului contemporan: aceea a raportului dintre modelul organic de

sistem şi modelul logico-matematic. Tendinţa de rupere şi opunere a acestor două modele, implicată îndeosebi în unele variante structuraliste, a stat la baza disjuncţiei dintre analiza funcţională (fundată mai mult pe modelul organic) şi cea structurală (care a folosit cu precădere modelul logico-matematic). Din cercetările structuralismului genetic se degajă, dimpotrivă, unitatea celor două modele, exprimată în legătura indisolubilă dintre structurat şi structurant, dintre funcţie constituită şi funcţie constituantă, dintre structură şi funcţionare în ultimă instanţă. De-abia pe această cale devine posibilă realizarea unei analize complexe, unitare, structural-funcţionaliste, în care modelul logico-matematic de sistem apare în fond ca un alt limbaj de descriere a modelului organic.

Convergenţa celor două modele de sistem a fost iniţiată de cibernetică şi mai apoi de teoria generală a sistemelor. La acest nivel, ele apăreau ca două modalităţi de exprimare formulate din perspective diferite asupra aceluiaşi fenomen. Adică, în alţi termeni, ele constituiau proceduri distincte de „decupare" a aceluiaşi obiect, ambele cerute şi necesare unui studiu exhaustiv. Totodată însă, atît cibernetica, cît şi teoria generală a sistemelor pun bazele unui limbaj unic, în care aspectul calitativ al modelului organic se converteşte în descrierea cantitativă, logico-matematică, iar modelul matematic capătă consistenţă calitativă. Relaţiile funcţionale abstracte, matematice descriu astfel procese de funcţionare reală, autoreglajul. În biologie, Bertalanffy făcuse cu mult înainte aceeaşi încercare: depăşirea organicismului empirist, superficial, printr-un model organic mai abstract care să dea totodată posibilitatea matematizării.

Această traductibilitate biunivocă a modelului organic şi a celui logico-matematic a fost sesizată şi în antropologia culturală şi în sociologie. În acest sens interpreta şi Nadel relaţia dintre cele două limbaje. Orice afirmaţie despre relaţiile invariante dintre faptele sociale este socotită ca o afirmaţie în sens logico-matematic, în termenii utilizaţi de noi aici. În măsura în care însă aceste relaţii invariante sînt conceptualizate în forma unei teorii explicative, interdependenţa „reciprocă" se transformă într-o relaţie ireversibilă între mijloace şi scopuri, între fenomenele care prezintă o anumită utilitate şi sistemele care cer aceasta. Inteligibilitatea relaţiilor funcţionale de tip logico-matematic se realizează deci prin situarea lor în planul unor relaţii organice care funcţionează [21]. Astfel, relaţia stabilă dintre fenomene poate fi în cel mai bun caz o evidenţă empirică, dar fără ca această evidenţă să conţină în ea însăşi şi o explicaţie. De aceea, este necesar să fie luat în seamă şi modelul organic de sistem, inclusiv conceptele de funcţie şi structură conţinute în el. Nadel sugera deci ideea că orice relaţie de tip matematic între două variabile sociale sau culturale indică în realitate şi o relaţie funcţională, calitativă, de tip organic, o relaţie de funcţionare deci. Dacă, spre exemplu, se înregistrează o relaţie constantă între organizarea militară şi anumite alte tipuri de organizare, să zicem, politică, morală, artistică etc., această relaţie ce poate fi exprimată sub formă de variaţie cantitativă trebuie însă interpretată şi ca o relaţie funcţională, de tipul scop-mijloc.

De la structura „calitativă", descrisă mai mult în termeni empirici, cunoaşterea poate trece la formalizarea unui domeniu de fapte. „Formalizarea — spune Piaget — se poate traduce imediat în ecuaţii logico-mate-

matice sau poate trece prin intermediul unui model cibernetic" [22]. Și invers, dezvoltarea modelelor logico-matematice poate fi realizată numai fundîndu-se pe o interpretare calitativă, facilitată în ultima vreme de cibernetică.

Organizarea unui sistem așa cum este ea descrisă de modelele logico-matematice apare în această perspectivă ca fiind o modalitate adaptată de realizare a unei anumite funcții, rezultat al unui proces de autoreglare, specific modelelor cibernetice. Explicația dată de Piaget genezei structurilor logico-matematice se înscrie evident pe această linie. Ea are în vedere unitatea dialectică a celor două tipuri de sisteme. Primul pas în sensul realizării acestei unități îl constituie deplasarea, cu adînci semnificații, a locului unde trebuie căutate structurile: „ele nu se află în conștiința subiecților, ci în comportamentul lor" [23]. Este introdus aici, pentru a putea evidenția legătura dintre ele, conceptul de echilibru. „Echilibrul — afirmă Piaget — va avea o valoare specială pentru a permite sinteza între geneză și structură, tocmai pentru că el oferă baza comună a sistemelor reale (fizice, biologice, sociale) și a celor logico-matematice, operatorii" [24]. Astfel, sistemul fizic aflat în echilibru prezintă proprietăți comune cu sistemul biologic aflat în echilibru și, evident, cu cel social. Deosebirile dintre ele afectează aceste proprietăți comune care le vor face izomorfe cu structurile logico-matematice.

Deci reglările sistemelor reale în funcție (unde Piaget include pe cele fizice, biologice, sociale), cît și operațiile logico-matematice implică o proprietate comună, autoreglajul. Structurile reale nu sînt însă în fapt la fel cu cele de tip logico-matematic. Ele au mecanisme de reglaj propriu, de tip cibernetic, al căror specific constă în faptul că sînt procese care se desfășoară în *timp*. Ele nu se fundează strict pe operații a căror caracteristică este completa reversibilitate, ci pe jocul anticipărilor și al retroacțiunilor, al *feedback*-urilor deci. De aceea structurile logico-matematice descriu nu atît sistemele *în constituire*, în formare, ci mai degrabă sistemele *constituite*, al căror echilibru își găsește descrierea adecvată în operațiile logico-matematice.

Deși sistemele social-culturale își găsesc rezonanță corespunzătoare și în structurile logico-matematice, așa cum preciza Piaget, aceasta nu înseamnă nicidecum primatul intelectului asupra socialului, ci, dimpotrivă, „intelectul social este socialul echilibrat prin jocul operațiilor care intervin în toate co-operațiile" [25]. Structurile cunoașterii sînt în fapt mijloace mai puternice prin care sesizăm sistemele reale care se autoreglează, autoechilibrează. Descrierea logico-matematică a sistemelor este de aceea explicitarea în forme adecvate a modalităților lor de autoreglare, de funcționare deci.

Contribuția însemnată adusă de Piaget în această problemă constă în faptul că a atras atenția asupra necesității ca cele două modele de sistem, logico-matematic și organic, să fuzioneze în cele din urmă într-o teorie unitară. Dacă modelul organic prezenta acel avantaj evident prin accentuarea organizării și funcționării, el tindea totuși să mențină analiza la nivelul faptelor empirice, devenind, prin aceasta, o frînă în dezvoltarea științei.

Desigur, această apreciere este valabilă doar în anumite limite şi ca o notă caracteristică foarte generală. În realitate, nici Malinowski, nici Radcliffe-Brown în antropologie, reprezentanţi în mare măsură ai modelului organic de sistem, nici Parsons sau Merton în sociologie nu pot fi caracterizaţi nici într-un caz ca empirişti. Modelul de sistem utilizat de aceştia, dimpotrivă, promitea o decantare treptată a variabilelor abstracte, deschizînd astfel posibilitatea perfecţionării logice a teoriei. Datorită însă fazei iniţiale a dezvoltării cunoaşterii sociale, lucrurile se aflau, firesc, încă insuficient elaborate.

Determinarea variabilelor abstracte şi a relaţiilor dintre ele a constituit un pas mai departe în cunoaştere. De această fază este legat modelul logico-matematic de sistem. Nici această etapă însă nu este scutită de dificultăţi. Îşi are şi ea limitele sale. Cîştigul cert obţinut în rigoarea analizei, descrierea cît mai precisă a structurilor, a configuraţiilor, acestea fiind transferate din sfera empiricului, la nivelul variabilelor abstract-teoretice, nu a putut elimina total nota descriptivistă. Aceasta se menţine încă atîta timp cît nu se puteau, în fond, explica structurile ca atare, adică funcţionarea şi prin aceasta geneza.

Pe baza materialului faptic, dar în special a celui teoretic acumulat de antropologie, C. Lévi-Strauss, impresionat de un anumit stadiu al dezvoltării lingvisticii, se plasează, e drept, mai mult în declaraţiile sale epistemologice, la nivelul exigenţei unei descrieri abstracte maxime: redarea faptelor socioculturale sub forma unor relaţii între variabile. De aceea rigoarea modelului logico-matematic îşi găseşte aproape o formulare pură, în unilateralitatea ei, la C. Lévi-Strauss. Pierderea funcţionării structurilor prin renunţarea la modelul organic atîrnă greu aici, C. Lévi-Strauss fiind totuşi nevoit în practica cercetării să recurgă în permanenţă la el. O lucrare ca *Gîndirea sălbatică*, de exemplu, este, prin excelenţă, o ponderare a declaraţiilor sale. Cînd analizează totemismul, după ce-şi expune metoda sa structurală, după ce o aplică în analiză, concluzia cu intenţii definitorii este în fapt funcţionalistă. Descrierea se face structural: totemismul este considerat ca presupunînd relaţii bine stabilite între două serii de fapte, una *naturală* şi cealaltă *culturală*, fiind implicată aici, pentru a se putea realiza trecerea de la natură la cultură, o logică care operează cu opoziţii binare [26]. Dacă această analiză răspunde la întrebarea *cum?*, ea nu dă totuşi nici un răspuns la întrebarea, devenită pe măsura desfăşurării explicaţiei tot mai presantă, *de ce?*. Adică, care este funcţia unui asemenea mod de gîndire a colectivităţii umane în termenii naturii? Cercetarea funcţiei apare astfel, în acest context, tot atît de importantă ca şi analiza structurii. De aceea, în fapt, C. Lévi-Strauss face apel adesea la conceptul de funcţie, aşa cum, în linii generale, este exprimat de modelul organic.

Toate acestea ne îndreptăţesc să afirmăm unilateralitatea opunerii celor două modele de sistem. Şi dacă conştientizarea acestei unilateralităţi a făcut ca, pe parcursul cercetării sale, C. Lévi-Strauss să renunţe la rigiditatea unor principii iniţiale, acest fapt ne poate da o bază de a prevedea că următoarele reflexii în ştiinţele social-umane se vor îndrepta mai degrabă spre încercarea de a reface în mod dialectic sinteza celor două modele.

Experiența epistemologică pe care cazul lui C. Lévi-Strauss o sugerează evidențiază faptul că modelul organic poate fi reluat, însă la un cu totul alt nivel : termenii lui nu vor mai fi termeni empirici, ci variabile abstracte, relațiile de funcționare nu vor mai fi desemnate prin scheme ambigue, intenționale, ci se vor funda pe determinarea mai riguroasă a relațiilor dintre variabile.

Cu aceasta, desigur, nu se rezolvă problema construirii în sociologie și antropologie a unor teorii efective, avansate care să pună în evidență unitatea celor două modele de sistem. Se pare însă că, în momentul de față, cunoașterea se află pe calea elaborării unei asemenea sinteze. Deși, separat, formulările analizei funcționale și ale celei structurale de pînă acum au adus importante contribuții atît teoretic, cît și metodologic, totuși, deocamdată, o teorie unitară structural-funcționalistă este încă în stadiul de deziderat. Pe această linie, un punct de plecare promițător este deschis de teoria socială a lui Marx, iar recent de cibernetică și de teoria generală a sistemelor. Aceasta ne face să credem că ruptura, frecvent teoretizată în diferite forme, dintre modelul organic de sistem și cel logico-matematic, implicit dintre sensurile conceptelor de funcție și de structură, în general, dintre funcționalism și structuralism, aparțin unei etape depășite a cunoașterii.

Evident, despre această sinteză, momentan, reflexia epistemologică nu poate face decît o prognoză destul de vagă și limitată, așteptînd cu răbdare, dar și pregătindu-se cu seriozitate pînă cînd obiectul ei îi va oferi în acest sens un material de analiză constituit.

BIBLIOGRAFIE

1. Kingsley Davis, *The myth of functional analysis as a special method in sociology and anthropology*, în „American Sociological Review", nr. 6, vol. 24, 1959, p. 760.
2. R. Boudon, *A quoi sert la notion de „structure" ?*, Paris, Gallimard, 1968.
3. J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 82.
4. *Ibidem.*
5. *Ibidem*, p. 83.
6. R. Boudon, *op. cit.*
7. Vezi, în acest sens, R. K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965 ; S.F. Nadel, *The Foundations of Social Anthropology*, Londra, Cohen Wst, L.T.D., 1963 ; W. Isajiw, *Causation and Functionalism in Sociology*, London Routledge, Kegan Paul, 1968 ; J. Piaget, *Le structuralisme* ; S. Cernea, *Structuralismul funcționalist în sociologia americană*, București, Edit. științifică, 1970 etc.
8. *Entretiens sur les notions de „genèse" et de „structure"*. Sous la direction a Maurice Gandillac, L. Goldmann, J. Piaget, Paris-Mouton, La Haye 1965, p. 10.
9. Vezi J. Piaget, *Le structuralisme* ; idem, *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, București, Edit. științifică, 1970.
10. W. Buckley, *Structural-Functional Analysis in Modern Sociology*, în *Modern Sociological Theory*, Ed. by H. Becker and A. Baskoff, The Dryden Press, Inc. 1957, p. 240.
11. J. Piaget, *Biologie și cunoaștere*, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 154.
12. Bernard Barber, *Structural-Functional Analysis : some problems and misundestandings*, în „American Sociological Review", apr. 1956.

13. *Entretiens sur les notions de ,,genèse'' et de ,,structure''*, p.10.
14. *Ibidem*, p. 10.
15. J. PIAGET, *Biologie și cunoaștere*, p. 143.
16. *Ibidem.*
17. *Entretiens sur les notions de ,,genèse'', et de ,,structure''*, p. 42.
18. *Ibidem*, p. 35.
19. J. PIAGET, *Le structuralisme*, p. 12.
20. *Ibidem*, p. 10—11.
21. S.F. NADEL, *The Foundations of Social Anthropology*, p. 370—371.
22. J. PIAGET, *Le structuralisme*, p. 7.
23. *Ibidem*, p. 58.
24. *Entretiens sur les notions de ,,genèse'' et de ,,structure''*, p. 43.
25. J. PIAGET, *Le structuralisme*, p. 96.
26. C. LÉVI-STRAUSS, *Gîndirea sălbatică*, București, Edit. științifică, 1970, p. 36.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ ȘI DEPĂȘIREA DUALISMULUI

DE

ILEANA RĂCEANU

TOTALITATEA—CONCRETUL REALITĂȚII UMANE

În mod paradoxal, impulsul propriu atît filozofiei, cît și științei moderne de a trata obiectele și fenomenele în mod complex, sub aspectul multilateralității și pluristratificării lor, a constituit și mai constituie încă o frînă în calea înțelegerii lor ca *totalitate*, ca unitate sintetică intrinsecă. Dintre toate „obiectele" cercetării, cel mult s-au resimțit de pe urma acestei situații omul și problematica sa. Elanul raționalist și scientist spre o înțelegere și explicare *complexă* a omului, îndreptat împotriva oricărei schematizări și absolutizări unilaterale, fie în sens teologic, fie în sens mecanicist, s-a sprijinit pe două formule incisive, capabile să spargă crusta unilateralizărilor: „nu numai . . ., ci și". În felul acesta, omul era *nu numai* suflet, *ci și* corp; *nu numai* obiect, *ci și* subiect; *nu numai* rațiune, *ci și* instinct; el se plasa *nu numai* în umbra imperativelor necesității, *ci și* în orizontul libertății, fiind, ca urmare, *nu numai* determinat (ca ființă biologică și socială), *ci și* autodeterminat (ca reflex al individualității creatoare). Bineînțeles, această enumerare dihotomică ar putea continua la nesfîrșit, ba chiar, cu cît elanul spre complexitate crește, dihotomia se transformă în trihotomie, numărul de *și*-uri intercalate între notele caracteristice asociate omului înmulțindu-se odată cu diversificarea perspectivelor de abordare. Născută din necesitățile firești ale unei științe din ce în ce mai riguroase și justificată istoric, această defalcare analitică a realității umane ne-a ajutat să dobîndim o viziune mult mai exactă asupra omului în raport cu cele anterioare, viziune care poate fi acceptată însă, credem, numai ca punct de plecare al unei concepții moderne adecvate asupra esenței umanului, și nu ca punct terminus al demersului investigator. Pentru că, deși omul *este* într-adevăr *în* toate aceste ipostaze mozaicale, el este astfel *numai în* momentul vivisecției sale „de laborator", care, în mod fatal, nu poate da seamă de „imaginea

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1313–1324, București, 1972

progresivă" a făpturii vii ca totalitate. Înțelegerea *totalității dialectice* a omului concret constituie piatra de încercare a tuturor teoriilor și a explicațiilor contemporane ale omului, și o considerăm a fi singura capabilă să ne ofere un fundament teoretic-științific riguros pentru ceea ce vom numi încercarea de „ sabotare a destinului", în sensul unei construcții deliberate, previzibile și controlate a viitorului.

Viziunea totalității *concrete* — în care perspectivele dihotomice, polare, devin irelevante —, pe care o revendicăm pentru filozofia contemporană a omului, va putea fi etapa finală a unui proces de negare a negației. Este procesul istorico-teoretic a cărui primă etapă, *afirmarea totalității*, caracterizează viziunea teologică, metafizică a omului ca entitate *abstractă*, integrată unei explicații globale a universului, obținută, desigur, nu pe calea investigării științifice. Etapa următoare, *negarea acestei totalități abstracte*, ca principal obstacol în calea oricărei încercări de explicare științific-naturalistă a omului, debutează în secolul al XVII-lea, odată cu distanțarea hotărîtă a filozofiei de teologie.

Cînd problematica omului a fost scoasă cu totul de sub influența interpretărilor religioase, forțele s-au regrupat în mod corespunzător, dar tot într-o poziție dualâ : „ sufletul", cu viața sa afectivă, devine obiect al psihologiei, iar formele lui de expresie constituie domeniul de desfășurare al lingvisticii, logicii și al celorlalte științe ale spiritului. În măsura în care acestea au fost psihologizate, a devenit posibilă și reunirea lor de o parte a acestui dualism, iar corpul a fost lăsat în seama medicilor, a biologilor, a fiziologilor și a chimiștilor.

A urmat o regrupare corespunzătoare a instituțiilor, respectiv a universităților și a întreg universului științific, restructurare și azi în vigoare, prin separarea netă între științele spiritului (sociale) și științele naturii.

Germenii etapei următoare, a trecerii de la negarea totalității abstracte la *afirmarea unei integralități concrete și vii*, apar odată cu preocupările de antropologie filozofică propriu-zisă, iar noi ne vom ocupa mai pe larg de lucrarea, în multe privințe revoluționară, a lui Max Scheler, intitulată *Poziția omului în cosmos* [1] și apărută în 1928. Întrebîndu-se asupra diferenței esențiale dintre om și animal, Scheler a căutat să plaseze problema în afara dualismului devenit clasic, suflet-corp. În acest scop, el reintroduce abordarea biologică a omului, respectiv analiza acelor aspecte pe care tradiția le lăsase în seama zoologului sau a medicului, ca antropofizică. Intenția sa a fost și aceea de a depăși contradicția dintre ceea ce el numește „ conceptul *științific*" de om, în care acesta este înțeles ca un simplu aspect din multitudinea de manifestări ale universului animal, distingîndu-se numai gradual, printr-o mai mare complexitate, și „ conceptul-*esență*" al omului, prin care acesta este privit total separat de regnul animal. Pornind de la întrebarea dacă omul este doar un animal mai dezvoltat sau dacă în cazul său apare un principiu nou, cu totul diferit de celelalte forme esențiale ale vieții, Scheler consideră că diferența nu poate fi detectată în nici un caz în sfera raționalului ; ceea ce-l face pe om să fie *om* nu este — în comparație cu cele mai inteligente animale —

[1] Vezi Max Scheler, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Darmstadt, 1928.

nici inteligenţa, nici fantezia, nici memoria, căci în toate acestea, inclusiv în capacitatea de alegere sau de utilizare a uneltelor, se exprimă numai o diferenţă *graduală*, şi nu principială. Ridicarea activităţii de *homo faber*, de constructor de unelte, la rangul de principiu definitoriu îi pare inconsistentă, întrucît diferenţa dintre un inventator ca Edison, de pildă, şi o maimuţă antropoidă este numai de grad, nu şi de esenţă. Ba chiar, pe acest plan, omul poate fi caracterizat, după formula lui Nietzsche, ca „ animal bolnav", deoarece, remarcă Scheler, este ridicol să considerăm drept avantaj şi motiv de mîndrie ceva ce nu este decît produsul deficienţelor biofizice şi al inadaptării principiale a omului la mediu. Şi tocmai această situaţie de „ animal bolnav" devine răspunzătoare şi justificatoare a activităţii omului de „ constructor al uneltelor".

Desigur, ar fi multe de obiectat acestor afirmaţii, dar nu justeţea sau injusteţea lor ne interesează acum, ci faptul că, pe baza lor, Scheler demonstrează necesitatea identificării unui alt plan, superior, la nivelul căruia să poată deveni sesizabilă şi operantă distincţia dintre om şi animal. Acel nivel ontic, de tip deosebit, îi pare a fi cel al *spiritului*. Pe această bază, Scheler va opera o demarcaţie netă între *spirit* şi *viaţă* ca atare. Animalele, chiar cele mai inteligente, rămîn fixate, implicate în structura ambianţei lor naturale, incapabile de replică la altceva, în afara stimulilor, puţini la număr, cu relevanţă instinctuală. Spiritul, pe de altă parte, se caracterizează prin eliberarea de presiunea biologicului şi a organicului. Sclavia faţă de mediu este înlocuită cu libertatea faţă de el, cu *deschiderea* faţă de lume (*Weltoffenheit*). O fiinţă care posedă spirit nu mai este strict legată de instincte, nu se mai comportă ca un animal în mediul său, ci încearcă să obiectualizeze ambianţa, să se distanţeze de ea. Această obiectivizare, această libertate lăuntrică, precum şi determinarea cunoaşterii şi acţiunii umane prin însuşi modul de a fi al obiectelor (*So-Sein der Dinge selbst*), indiferent de faptul că prezintă sau nu un interes biologic, sînt expresia specificului uman. Pentru prima oară, odată cu omul, consideră Scheler, o fiinţă însufleţită dobîndeşte dreptul de acces în sfera esenţelor ideale, care deschide o fereastră spre absolut. Conştiinţa de sine, capacitatea întoarcerii active, conştiente a omului asupra sinelui său se dezvoltă ca un corelat al „ conştiinţei de obiecte" (*Gegenstandbewusstsein*). În această sferă *deschisă* a lucrurilor şi a fenomenelor pe care le poate obiectualiza, omul se plasează şi pe sine, iar această autoobiectualizare (*sich-selbst-Vergegenständlichen*), această distanţare şi înstrăinare faţă de sine, de „ plasare alături de sine" (*Neben-sich-stellen*) îl face capabil de autonegare, capabil să spună *nu* sieşi şi vieţii din sine, cel puţin ca posibilitate. El devine astfel o fiinţă morală, în măsură să-şi înfrîneze şi să-şi domine propriile impulsuri instinctuale. Abia prin autorenunţare, spiritul îşi dobîndeşte energia specifică.

Ne oprim aici cu schiţarea concepţiei antropologice a lui Scheler, întrucît doar acest aspect prezintă importanţă pentru problema analizată de noi. Revenind la problema dualismului şi a depăşirii lui, vom observa că tentativa lui Scheler nu anula decît un anumit tip de dualism, cel tradiţional (suflet-corp), spre a inaugura unul nou. Elementele vechii opoziţii suflet-corp se unifică acum, alcătuind împreună polul unui nou dualism : de o parte *corpul* **însufleţit,** de cealaltă **spiritul.** Noua regrupare

marca totuşi un cîştig tactic important pentru abordarea unitară a omului, deschizînd posibilitatea conlucrării unor ştiinţe ale spiritului (logica, psihologia) sau ale naturii (biologia, biologia comparată, fiziologia sistemului nervos, ecologia) în studiul *unuia şi aceluiaşi obiect* : corpul însufleţit (corp + suflet).

Era o primă încercare de anulare a tradiţionalelor graniţe dintre cele două perspective diferite de abordare a omului. Rămînea însă în afară, la celălalt pol, tocmai filozofia, singura în măsură să analizeze manifestările spiritului. Şi aceasta pentru că, în concepţia lui Scheler, spiritul era opus în mod hotărît vieţii ca atare, ultima căzînd sub incidenţa simţurilor şi deci a experimentelor. Spiritul constituie, pentru Scheler, acel centru pe baza căruia omul îşi desăvîrşeşte actele cognitive prin care obiectualizează lumea, corpul şi sufletul său, nemaiputînd constitui, ca atare, o parte a acestei lumi. Spiritul poate fi inclus, de aceea, doar într-un fundament existenţial (*Seinsgrund*), metafizic, despre care însă Scheler nu ne spune nimic mai mult. Prin aceasta, spiritul nu reprezenta numai altceva decît *viaţa*; el devenea şi altceva decît *lumea*, ceva ce nu mai putea fi corelat cu corpul şi sufletul (corpul însufleţit), decît într-un „dincolo", despre care, iarăşi, nu aflăm nimic mai mult. Ajungem astfel în faţa unui nou dualism metafizic, care ridică înaintea antropologiei filozofice problema posibilităţii principiale de a depăşi *orice fel* de dualism. Această problemă l-a preocupat în mod deosebit pe Arnold Gehlen şi în raport cu ea avea să-şi structureze el întreaga teorie asupra omului.

Pentru Gehlen [2], singura modalitate de a depăşi dualismul în abordarea omului constă într-un *nou mod de punere a problemei* : formularea obiectivelor cercetării astfel încît ele să nu depăşească limitele intrinseci ale obiectului respectiv. Pentru cazul special al antropologiei filozofice, el propune ca — în acelaşi fel în care s-a reuşit să se neutralizeze în trecut aspectul teologic — să se încerce acum ocolirea oricărui dualism, întrucît orice gîndire desfăşurată în tiparele lui ajunge inevitabil în criză.

În problema raporturilor ultime, metafizice, dintre corp şi suflet sau dintre corp-suflet şi spirit nu s-a putut găsi, consideră Gehlen, în ciuda unei reflexii de secole, nici un răspuns pozitiv, fapt care ne îndreptăţeşte să suspendăm orice abordare sau orice clasă de noţiuni care ne-ar conduce spre un atare dualism.

Un asemenea punct de plecare, negrevat de pericolele intersectării cu problemele metafizice insolubile, i se pare a-l oferi *activitatea* (*die Handlung*), respectiv conceperea omului în primul rînd ca fiinţă activă, „activitatea" semnificînd aici, într-o primă accepţie, acţiunea omului orientată spre transformarea naturii în folosul său. Gehlen este influenţat în mod vizibil de pragmatismul american, dar păstrează două dintre principalele teze ale lui Scheler, şi anume punctul de plecare al comparaţiei dintre om şi animal, precum şi teoria deschiderii spre lume (*Weltoffenheit*) a omului.

Urmînd consecinţele logice ale acestui nou mod de punere a problemei, Gehlen ajunge la următoarea concepţie : în primul rînd, o mai

---

[2] Vezi A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940, 8, Auflage, Frankfurt, 1966.

hotărîtă şi evidentă distingere între om şi animale, întrucît, de regulă, ultimele sînt îngrădite în activitatea lor printr-un număr de instincte înnăscute, stabile, corespunzătoare mediilor lor specifice. Nici una dintre numeroasele specii care vieţuiesc într-un mediu comun, dar stratificat nu va percepe ceea ce percepe cealaltă. Mai mult, fiecare specie va reţine cu o siguranţă şi cu o îngustime înnăscută doar ceea ce este esenţial pentru supravieţuirea ei, numai ceea ce-i corespunde ca partener, duşman, pradă sau adăpost. În interiorul acestei sfere, extrem de restrînse, animalele se comportă cu o siguranţă nativă, instinctivă. Chiar şi capacitatea lor de învăţare, atît cît e solicitată, funcţionează în acest cadru stabil, înnăscut.

Putem acum evidenţia şi desemna fără dificultate omul şi *poziţia sa deosebită* în natură, consideră Gehlen, pe fundalul menţionat. Făptura umană ni se va înfăţişa — datorită slabei sale înzestrări cu mijloace de apărare organice, datorită diminuatului său bagaj instinctual, cît şi activităţii sale senzoriale modeste — astfel structurată încît înţelegerea sa ca „ființă deficitară" (*Mängelwesen*), după expresia lui Herder, este cu totul îndreptăţită. Omul îşi compensează acest deficit printr-o capacitate ce corespunde necesităţii celei mai stringente : *activitatea* de a transforma natura brută cu care este confruntat în conformitate cu necesităţile supravieţuirii sale. Dacă includem aici şi activitatea sa primordială, cea de făurire a uneltelor, putem privi această apreciere ca o replică la refuzul lui Scheler de a vedea în ea un avantaj al omului.

Gehlen nu-şi desfăşoară argumentarea în acest sens, dar noi vom folosi prilejul oferit pentru a preciza că, dacă la originea necesităţii omului de a construi unelte şi de a interveni activ în transformarea naturii se află într-adevăr situaţia sa de inferioritate biologică, activitatea de *homo faber* a devenit, la rîndul ei, aşa cum demonstra F. Engels, originea supremaţiei sale absolute asupra regnului natural şi animal, impulsul primordial al înălţării sale din sfera *naturii* în cea a *culturii*. Poziţia verticală, mîna, neobişnuita capacitate de învăţare, plasticitatea mişcărilor, inteligenţa şi spiritul practic, deschiderea simţurilor, „atente" nu numai la semnalele instinctiv relevante, alcătuiesc împreună un sistem de optimizare a acţiunilor umane în situaţii dintre cele mai diverse.

Gehlen priveşte *acţiunea* ca o temă-cheie în antropologia filozofică nu numai pentru demarcarea netă pe care o permite între om şi animal, dar şi pentru că, în cadrul ei, orice dualism este eliminat de la început şi pe întreg parcursul analizei ei. O scindare a proceselor — care au loc în timpul unei acţiuni practice oarecare — încorporale şi sufleteşti nu ne-ar ajuta cu nimic la circumscrierea *sferei de acţiune* sau în *aprecierea* rezultatelor ei, cu toate consecinţele privind perfecţionarea acţiunii însăşi. Orice reflecţie de acest gen n-ar face decît să-l paralizeze pe cel aflat în acţiune. Ea este o mişcare ciclică complexă, orientată spre exterior, iar comportamentul se modifică în funcţie de informaţiile şi de reinformaţiile repetate asupra reuşitei sau eşecului activităţii.

Concepţia antropologică a lui Gehlen nu se limitează, desigur, la explicarea şi utilizarea acestei noţiuni-cheie ; un rol important îl dobîndeşte conceptul de „ învăţare" şi înţelegere a omului ca „ ființă care învaţă" (*Lernwesen*), capabilă deci să-şi compenseze îngustimea înnăscută a mişcărilor instinctuale.

Nu ne interesează însă, în contextul articolului de față, o schiță generală a antropologiei filozofice elaborate de Gehlen, ci numai sublinierea *atitudinii metodologice* adoptate de el în încercarea de depășire a dualismului. Gehlen a sesizat cu acuitate faptul că dificultățile specifice ale demersului său constau în transformarea antropologiei filozofice într-o „știință integrativă", într-o știință a totalității. Aceasta trebuie să ne ofere un *model* al omului, capabil să acopere discipline diferite, ca : morfologia, fiziologia, psihologia, lingvistica etc., și anume în așa fel încît măcar unele dintre categoriile lor fundamentale să poată fi puse în corelație, în cadrul modelului respectiv. Ele trebuie să fie specifice pentru „obiectul" cercetat (omul) și totodată suficient de generale spre a putea fi utilizate atît în plan fizic, cît și psihic. Asemenea condiții, Gehlen le vede satisfăcute în cadrul conceptului de *acțiune*, ale cărui note fundamentale ne-am străduit să le desprindem.

Gînditorul german pornește, așadar, de la observația că, începînd cu Descartes, toate problemele legate de înțelegerea omului au fost dihotomizate, fapt pentru care încearcă să evite perspectiva duală în modul amintit. Cu toate că poziția sa este realmente cea mai apropiată de o viziune dialectică, integrativă asupra omului, înțeles ca *totalitate*, ea rămîne, credem, încă impregnată de un anumit tradiționalism al gîndirii. În concepția sa, *dihotomia nu este negată și deci depășită, ci numai ocolită.* Gehlen nu contestă existența *reală*, în om, a unor entități duale, ci recomandă numai oamenilor de știință să se ferească de abordarea oricărei probleme în care ar fi implicată recunoașterea sau rezolvarea unui asemenea dualism. Prin folosirea acestei „tactici", dualismul nu este depășit, ci doar eludat.

Ocolirea dualismului este însă ineficientă. El poate fi negat și depășit doar prin *tenacitate*, prin *încăpățînare dialectică*, adică prin virtutea de a păstra ferm problema în centrul reflecției și al efortului investigator, în ciuda tuturor dificultăților și a obișnuințelor de gîndire, în ciuda rezistenței „obiectului" de studiu. A menține ferm această orientare înseamnă a pătrunde în punctul în care coexistă ceea ce se exclude, în punctul în care incomp tibilul își face apariția. Iar în cazul realității umane acest „punct" poate fi întîlnit aproape pretutindeni, în fiece aspect, în fiece manifestare a ei. Incompatibilul invită la raționalizările cele mai ingenioase. Poate fi și uitat. De cele mai multe ori însă, pentru a-l depăși se recurge la spațiu și la timp : se etalează termenii prin juxtapunere sau succesiune. În felul acesta, incompatibilul dispare, rămîn doar etapele unei plimbări sau o istorie povestită; în orice caz, este permisă folosirea tuturor liniilor de fugă.

Tenacitatea dialectică însă nu este cea care explorează vastitatea spațiului, ci îngustimea extremă. Ea înfruntă spațiul și timpul într-un singur punct, acolo unde termenii incompatibili coincid, excluzîndu-se Este punctul imposibilului, care nu este însă semn al neantului, ci al existenței, al vieții maxim potențate. Pentru cercetător este punctul în care adevărul ia ființă.

Arătam mai sus că poziția lui Gehlen este impregnată încă de un anumit tradiționalism, cel rezultat în urma unor secole întregi de căutare încăpățînată a principiilor ultime. Ea nu putea să nu ducă, în cadrul

filozofiei omului, la izolarea celor două entităţi perechi : psihic-somatic, spiritual-organic. Eroarea constă în transformarea acestei dihotomii *abstract-teoretice* într-o dualitate *reală*. Cei doi poli ai realităţii umane ni se prezintă în mod distinct şi în contradicţie insurmontabilă numai în cadrul procesului de filtraj şi selecţie teoretică, numai într-o filozofie a esenţelor. În realitate însă, în procesualitate vie şi concretă, cei doi poli sînt indistincţi şi indisolubili, după cum lumina nu este niciodată sau *corpuscul*, sau *undă* decît în cadrul analizelor *succesive* de laborator, şi nu în manifestările ei concrete. Omul se manifestă la *fiece* nivel al structurii sale, în egală măsură, ca expresie a organicităţii şi spiritualităţii sale, iar această simultaneitate ne oferă baza conceperii sale ca totalitate.

Înţelegem, prin urmare, depăşirea viziunii dualiste asupra omului nu prin „ocolirea" problemelor ce o implică, ci tocmai prin abordarea lor frontală, în cadrul unei antropologii filozofice marxiste, capabilă să unifice atît cercetările teoretice de pînă acum, cît şi perspectiva concretă asupra omului, oferită de diferitele ştiinţe particulare. În cadrul său, dualismului nu i se opune monismul (acesta fiind caracteristica globală a concepţiei asupra întregului univers, şi nu o perspectivă specifică asupra esenţei umane), ci conceptul de *totalitate*, care pune în lumină aspectul hotărîtor al omului real. Ne plasăm astfel în spiritul tradiţiei marxiste, reamintindu-ne că, în *Manuscrisele economico-filozofice*, tînărul Marx avansează noţiunea „*omului total*", aflat apoi, implicit, atît la baza *Capitalului*, cît şi a *Criticii Programului de la Gotha*. Chiar dacă conceptul, ca atare, n-a fost dezvoltat de către Marx şi Engels — prinşi în dispute teoretice şi politice de altă natură — sub forma unei concepţii cristalizate, el poate constitui punctul de plecare al unei antropologii filozofice marxiste. Deşi în cadrul gîndirii marxiste contemporane s-a acordat mai puţină importanţă problemelor de axiologie şi, legat de ele, problemei sensului şi a rolului omului în lume, nu înseamnă că fundamentele filozofiei marxiste nu ne oferă premise suficiente şi jaloane pentru o dezvoltare şi rezolvare *marxistă* a acestor probleme. Şansa antropologiei filozofice de a ajunge la o viziune *totală* şi *concretă* asupra omului se bazează tocmai pe înţelegerea sa ca un proces istoric, fapt care presupune luarea în consideraţie a tuturor determinărilor sale sociale, cît şi un contact foarte strîns cu acele discipline ştiinţifice capabile să pună în evidenţă mecanismele intime ale complexului uman, pe care determinismul scientist, pe de o parte, şi materialismul mecanicist, pe de alta, ne-au făcut să-l privim ca pe o „cutie neagră", în legătură cu care trebuie să studiem „intrările" pentru a putea prevedea „ieşirile". Evident, nu spre o asemenea totalitate de „*black box*" vor tinde eforturile noastre. În acest sens, antropologia filozofică va trebui să fie, din punct de vedere calitativ, mai mult decît o îmbinare în care omul şi societatea să fie considerate simple entităţi complementare. Unirea şi conflictualizarea se află în *individualul* care există în ireductibilitatea sa şi căruia i s-a acordat o atenţie corespunzătoare — din partea filozofiei contemporane — numai în cadrul existenţialismului. Punctul de plecare al acestei filozofii şi, ca atare, concluziile ei sînt însă inacceptabile pentru marxism, aşa că nu poate fi vorba de simpla integrare şi completare a marxismului cu teze existenţialiste, ci de rezolvarea, cu *mijloace proprii*, a problemei respective. În acest sens, antropologia filozofică marxistă se poate sprijini pe cercetările şi

rezultatele anumitor discipline ştiinţifice (psihologia, etnografia, sociologia, genetica etc.) ce vor funcţiona ca mediatoare între reflecţia filozofică generalizatoare asupra omului — perspectivă fundamentală, dar abstractă — şi cercetarea realităţii concrete în integralitatea sa.

Pe baza convergenţei dintre investigarea empirică şi reflecţia critică, filozofică se estompează, mai ales în cadrul temei umanului, graniţele dintre filozofie şi ştiinţă. *Toate fenomenele relevante pentru om, şi în special problemele pe care le ridică*, **ignorează aceste limite**, *le depăşesc fără reţinere în ambele sensuri*. Prin aceasta se anulează totodată graniţa artificială trasată de pozitivism între comportamentul teoretic şi normativizarea spontană în abordarea problemelor.

LECTURA FILOZOFICĂ A DATULUI ŞTIINŢIFIC

Dispreţuind limitele teoreticului şi empiricului, realitatea umană impune îmbinarea investigării ştiinţifice cu demersul reflexiv propriu filozofiei.

Antropologia filozofică nu discreditează nici faptele, dar nu dispreţuieşte nici reflecţia; ea întreţese în permanenţă cunoaşterea filozofică cu ipoteze şi constatări empirice. Ei nu-i este admisă eleganţa unei atitudini „sau ...sau", deoarece complexitatea obiectului ei nu i-o permite. În cazul realităţii umane trebuie luate în consideraţie toate abordările, abstracte şi concrete, toate intuiţiile filozofice sau ştiinţifice. Ele sînt atît de întreţesute, încît abia putem spune vreodată unde sfîrşeşte una şi unde începe cealaltă.

Unirea meditaţiei filozofice cu ipoteze şi constatări empirice nu este una din întreprinderile cele mai simple, pe care e suficient să o promitem pentru ca să se şi realizeze. Dimpotrivă, ea este dificilă, iar — după părerea unor logicieni — chiar imposibilă [3].

Din punctul nostru de vedere, soluţia metodologică nu poate decurge decît din dificultatea misiunii antropologiei filozofice, de înţelegere a omului viu şi concret, a fiinţei ce-şi caută locul său în lume, ce-şi trăieşte viaţa prin afirmarea unor valori, şi negarea altora, ce se angajează pasional în faptul existenţei sale asumîndu-şi sau sabotîndu-şi destinul.

Pe acest om *concret* îl concepem *total*. Şi afirmaţia nu înseamnă înlocuirea unui termen vag cu altul la fel de vag. Omul nu este raţiune sau

---

[3] Pentru că, „dacă ar fi vorba doar de a introduce în demersul filozofic unele date empirice definitive, absolut neîndoielnice, faptul ar putea fi acceptat în principiu. Dar o cunoaştere empirică definitivă sub forma propoziţiilor generale nu poate exista. Căci propoziţiile empirice universale nu sînt verificabile; ele sînt valabile doar cu o probabilitate mai mare sau mai mică. Prin aceasta, concluziile şi consecinţele filozofice formulate pe baza unor astfel de cunoştinţe ipotetice devin şi ele problematice şi rămîn dependente de nivelul prezent al cunoaşterii în cadrul ştiinţelor particulare. Se pune întrebarea : cum putem deosebi tezele filozofice problematice de ipotezele ştiinţifice cu o probabilitate destul de mare? Omul de ştiinţă, profesionistul, din al cărui domeniu au fost luate ipotezele discutate, va susţine că generalizările filozofice încep tocmai acolo unde verificabilitatea ştiinţifică încetează, acolo unde apare speculaţia pură. Dar o astfel de precizare echivalează, în practică, cu o critică destructivă a ipotezelor filozofice. Cel ce crede însă într-o cunoaştere filozofică a realităţii se poate sustrage acestei obiecţii, separînd reflecţiile sale de presupunerile empirice ipotetice, limitîndu-se, aşadar, la ceea ce este fundamentat *apriori*" (W. Stegmüller, *Main Currents in Contemporany, Ger-*

biologie, spunea Marx combatîndu-l pe Feuerbach, el nu este abstract. Dar omul concret nu este nici istorie, nici societate, nici valoare. *Omul concret este total, adică existență biologică, psihologică, socială, istorică* și *axiologică*. Este toate acestea la un loc și fiecare din ele; este simultaneitatea și îmbinarea lor.

Fiecare strat sau nivel în parte poate fi cercetat ca obiect, dar simultaneitatea și totalitatea lor trebuie recunoscute ca subiect. Realitatea umană ne apare astfel ca produs al necesității, dar și al contrazicerii necesității de către ea însăși, ca produs al libertății. Pentru acest motiv nu putem neglija și ignora nici sfera de determinare a umanului, dar nici cea de autodeterminare, de făurire a istoriei și civilizației.

Complexitatea și dinamismul „obiectului" antropologiei filozofice reclamă folosirea tuturor modalităților de investigare, atît științifică, cît și filozofică. Nici una din ele nu este suficientă în abordarea omului, fiecare se cere întemeiată pe cealaltă; exactitatea științei primește „adresă" umană prin interpretarea filozofică, după cum meditația filozofică se cere întemeiată pe rigoarea adevărului științific. Din punctul nostru de vedere, îmbinarea științei și a filozofiei se prezintă ca principiu metodologic de primă importanță pentru antropologia filozofică marxistă, iar necesitatea să decurge în primul rînd din conceperea omului ca totalitate, ca întreg, ce depășește atît limitele obiectivului, cît și ale subiectivului, atît ale științei, cît și ale filozofiei. În al doilea rînd, necesitatea acestei îmbinări decurge din finalitatea demersului antropologiei filozofice, finalitate practică, transformatoare.

Pornim de la o realitate pentru a rezolva o realitate, spunea Marx, referindu-se la problema umană. Finalitatea este, așadar, cea de *transformare* a condiției umane în direcții determinate. Dacă omul ni se înfățișează alienat și umilit, dacă schimbarea lui este necesară și posibilă, atitudinea adecvată va fi propulsionarea prin toate mijloacele a procesului transformator, a devenirii și realizării umanului. În felul acesta, *dintr-un implicat neaccentuat, dintr-o consecință teoretică, de principiu, practica devine realizatoarea deziderateloi antropologiei filozofice.*

Iar pentru a transforma *practic* condiția umană, cunoașterea obiectivă este necesară; *știința*, singura capabilă să o dobîndească, devine indispensabilă. O regenerare a omului are șanse de înfăptuire numai în măsura în care urmează logica internă, proprie „obiectului" său, cursul real al istoriei, și nu un ideal plăsmuit doar din *dorința* spre mai bine, din nevoia de a compensa *imaginar* o mizerie reală.

---

man British and American Philosophy, Dordrecht, 1969, p. 129—130). Am selectat intenționat acest pasaj cu vădită coloratură pozitivistă (caracterizare care nu vizează însă opera globală a logicianului), întrucît pozitivismul, prin apariția și evoluția sa, a creat un moment de criză acut resimțită în gîndirea contemporană, criză care avea să ducă la o intensă preocupare pentru înțelegerea mai nuanțată atît a filozofiei, cît și a raporturilor ei cu știința. Căci pentru a putea stabili ce este filozofia a fost nevoie de înflorirea și de declinul pozitivismului, cum observa Clara Dan. În perioada înfloririi sale, pozitivismul s-a făcut exponentul acelui spirit de pozitivitate ce emana din științele maturizate ale naturii și exprima un comandament al timpului. În acest spirit au fost elaborate cerințe de precizie și verificabilitate științifică, care, asemenea unui reactiv chimic, au despărțit, în teoriile încă amalgamate, aspectele filozofice de cele ale disciplinelor particulare. A fost nevoie însă și de declinul acestui curent ce promova idolatria concretitudinii pentru a putea *prețui* activitățile spirituale cu un conținut cognitiv ce nu se încadrează totuși în normele stricte ale verificabilității de ramură (Clara Dan, *Filozofia: un sistem de semnificații*, în volumul *Ce este filozofia?*, București, Edit.științifică, 1970, p. 63—64).

Putem deduce de aici că obiectivitatea și eficiența științei exclud necesitatea reflecției filozofice? Cunoștințele despre om obținute pe calea diferitelor științe particulare sînt valabile pentru un domeniu restrîns al realității investigate și niciodată semnificative pentru ansamblul uman. Ori de cîte ori „riscăm" o afirmație cu privire la întreg cădem în eroare, deoarece datele acumulate de științe diferite rămîn diferite, eterogene și dispersate. Adevărul științei este *în sine*, el rămîne mut sau îl ajută prea puțin pe om în rezolvarea problemelor sale „existențiale". Fragmentele eterogene dezvăluite de știință trebuie unite pentru a ne spune ceva despre om. Iar în acest scop antropologia filozofică are nevoie de o metodă *totalizatoare* și *valorizatoare*, metodă pe care numai filozofia i-o poate da.

Sinteza poate fi realizată numai cu ajutorul unei concepții filozofice, al unei viziuni integratoare a simultaneității umane concrete. În felul acesta, sinteza capătă sens, căci *sensul aparține filozofiei.*

Recapitulînd elementele avansate pînă în momentul de față, putem înțelege acum specificitatea demersului antropologiei filozofice. Pornind de la cunoașterea obiectivă a realității umane, ea se bazează pe cercetările și rezultatele științelor particulare ale omului. Cunoștințele dispersate, astfel dobîndite, sînt sintetizate într-o viziune totalizatoare, generalizatoare, permisă de reflecția filozofică. Dar filozofia permite nu numai un grad superior de generalitate. Ea propune — și aici ne alăturăm părerii formulate de L. Grünberg — un alt *sistem de referință*, tinzînd, chiar atunci cînd abordează aceleași aspecte ale realității ca și știința (raportul dintre variabilitate și ereditate, conexiunea inversă), spre o raportare a problematicii la statutul existențial al omului, spre o ierarhizare preferențială a realului în raport cu o anumită scară de valori. Filozofia reprezintă un asemenea etaj reflexiv la nivelul căruia se conjugă o vastă *sinteză explicativă* cu o *reacție umană* (socială și individuală) față de lume, iar ierarhizarea valorilor existente se împletește cu promovarea unor noi valori [4].

Iar această perspectivă permisă de filozofie o putem numi, împreună cu același autor, *valoare centrică* și constituie o reacție a filozofiei *omului* împotriva oricărui exces al filozofiei *ideilor* sau al filozofiei *lucrurilor* [5].

Perspectiva *axiocentrică* permite transformarea adevărurilor *în sine* ale științei în adevăruri *pentru noi*, pentru omul angajat existențial. Adevărurile neutre ale științei capătă astfel *semnificație* și „adresă" umană, sînt valorizate, situate în raport cu statutul omului. Prin lectura lor filozofică, antropologia marxistă transformă adevărurile științifice, eficiente în mijloace de „sabotare a destinului" individual sau colectiv.

În afara perspectivei totalizatoare și valorizatoare oferită în vederea interpretării datelor concrete furnizate de știință, meditația filozofică poate exercita și o altă funcție, fapt afirmat cu deosebire în epoca contemporană, și anume cea de discutare a însuși *statutului adevărului științific, a metodelor și a principiilor pe baza cărora știința ca atare ajunge la adevăr.* Cu alte cuvinte, analiza filozofică nu poate fi ignorată sub aspectul *metodologiei*

---

[4] L. Grünberg, *Filozofie și axiologie*, în volumul *Ce este filozofia?*, București, Edit. științifică, 1970, p. 35.

[5] *Ibidem*, p. 33.

și al *validității* cunoașterii științifice, situație în care relația sa cu știința se statornicește în condiții noi, cu mult schimbate. Dacă prin axiocentrismul de care aminteam înainte, s-ar părea că, în cadrul abordării antropologico-filozofice, se păstrează un anumit dualism, nu de substanță, ci de metodă — un dualism metodologic, aparent existent între perspectiva filozofică și cea științifică —, odată cu abordarea problemelor de metodologie și de validare a cunoașterii realității și a condiției umane, *analiza critică filozofică devine ea însăși parte constituantă, moment obligatoriu al drumului parcurs în vederea obținerii adevărului obiectiv.* Și aceasta deoarece cercetarea științifică contemporană nu-și mai află întemeierea în *postulatul evidenței*, universal acceptat pînă în secolul al XIX-lea, conform căruia orice disciplină științifică ar porni de la *concepte fundamentale*, a căror semnificație este clară fără definiție, și de la *judecăți* (*principii*) tot fundamentale, al căror adevăr este de la sine înțeles, fără demonstrație, fără o cercetare deliberată și sistematică.

Criza de fundament manifestată mai pregnant în științele exacte (odată cu descoperirea matematicilor neeuclidiene și a teoriei relativității) a pus în evidență existența unor principii ce nu sînt imediat accesibile tuturor oamenilor și nici măcar tuturor specialiștilor. Asemenea realități au făcut tot mai presante și mai frecvente așa-numitele cercetări de „*fundament*", care aduc cu ele conștiința acută a necesității momentului teoretic, a reflecției critice în domeniul cunoașterii științifice, a statornicirii unor principii metodologice adecvate.

Încercarea de aflare a unor criterii adecvate de determinare a ipotezelor științifice acceptabile (propoziții, legi, teorii) și a acțiunilor corespunzătoare constituie, desigur, o preocupare majoră pentru științele exacte. Dar este tot mai actuală și pentru științele sociale, direct legate de sfera de preocupări antropologico-filozofice. În domeniul investigării sociale au fost formulate o serie de reguli [6] ce specifică condițiile suficiente de acceptabilitate a unei ipoteze, teorii sau decizii științifice.

Înțelegem, așadar, că, sub aspect metodologic, unitatea cercetării științifice și filozofice în abordarea problematicii umane capătă un sens mai precis, încărcat de atribute practice. Termenul de „îmbinare" — folosit înainte — se clarifică și se cere înlocuit cu cel de „*prelucrare*" a datului științific prin reflexia filozofică și invers. Un demers investigator este prelucrat, testat și validat prin perspectiva propusă de celălalt. Obiectivitatea este rezultatul conlucrării permanente dintre cercetarea științifică și analiza critică filozofică, și nu rezultatul spontan, imediat al aplicării unei metode particulare și specializate.

În încheiere dorim să accentuăm încă o dată importanța analizei și a reflexiei filozofice sub cele trei aspecte sesizate: *axiologic*, *gnoseologic* și *metodologic*. Este accentul ce credem că se cuvine relevat ori de cîte ori

---

[6] Dintre ele menționăm metoda verosimilității maxime (Fischer), a maximizării utilității așteptate (Bernoulli-Bayes), a dominanței cost-beneficiu (A.C. Michalos) și a investigatorului dialectic (G. West Churchman). Ultima dintre tehnicile amintite, poate cea mai promițătoare sub aspectul eficienței, este „fundamental filozofică". Ea se bazează pe o interpretare selectivă a concepției hegeliene, reflectă în mod implicit argumente epistemologice formulate în ultimii ani de către Kuhn, Hanson și Polanyi și ține seama de unele observații aparținînd lui Kant, Popper, Butler și Russell (vezi revista „Theory and Decision", D. Reidel Publishing Company, 1970, nr. 1 și 2).

discutăm statutul antropologiei filozofice ca disciplină capabilă să abordeze în mod contemporan și eficient „obiectul" său de studiu. Și facem această afirmație conștienți de faptul că astăzi noțiunile „abordare științifică", „spirit științific" nu sînt doar simple cuvinte, ci elemente stabile și obligatorii ale *Weltanschauung*-ului omului ce trăiește și se formează într-o epocă de intensă revoluție tehnico-științifică. Atributul de „științific" nu mai este descriptiv, ci normativ; el desemnează tot ceea ce merită atenție și considerație, valoarea supremă la care trebuie să se ridice activitatea și gîndirea profesională în orice domeniu al practicii sociale. Spiritul în care este format omul contemporan ne previne că în afara unei abordări științifice nici un efort nu se justifică, pentru că nu se fructifică.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

PENTRU O POLITICĂ CULTURALĂ DINAMICĂ

DE

MIHNEA GHEORGHIU

Omul are dreptul de a trăi într-o ambianță fizică sănătoasă, prielnică vieții lui pe planeta lui.

Omul are, de asemenea, dreptul de a trăi și de a se dezvolta în mediul culturii natale, care izvorăște din creația valorilor ce se făuresc în procesul de dezvoltare istorică a poporului său.

În epoca răspîndirii largi a mijloacelor de informare în masă, a largului schimb de idei și valori culturale, grija pentru păstrarea specificului particular, individual, al unor culturi devine o problemă importantă a omenirii. Dorim ca omul modern să nu se despersonalizeze. Noi nu dorim să-l abordăm ca o parte a unei mase umane lipsite de formă. Cu atît mai puțin dorim ca societatea și popoarele să devină o masă amorfă, ca uriașele valori ale culturilor lor să se piardă. Trebuie să ne îngrijim ca dezvoltarea noilor forme de coexistență internațională să apere mediul cultural natural, necesar omului, la fel ca și mediul biologic.

În capitala noastră s-au ținut, la începutul toamnei acesteia, două dintre cele mai importante reuniuni mondiale de specialitate în problemele artelor și civilizațiilor omenești moderne, anume al VII-lea Congres internațional de estetică și a III-a Conferință mondială de cercetare a viitorului, cu participarea marilor nume celebre ale zilelor noastre și, evident, în ambianța unui schimb colegial de păreri și atitudini, a căror identitate era de la început greu de presupus. Cu toate acestea și fără ca acest lucru să mai constituie o surpriză pentru cineva, o direcție morală și sensul unei noi certitudini intelectuale s-au impus în ambele aceste atît de interesante confruntări din sfera cugetului contemporan, și anume că în zilele noastre omenirea nu mai suportă ca frumosul să se îndepărteze de adevăr (și în această privință creatorilor și difuzorilor de artă le revine o mare responsabilitate personală) și că viitorul omenirii nu se mai poate concepe decît ca indivizibil la scara întregii noastre planete (și în această privință oamenilor de știință și de cultură, precum și oamenilor politici le revine o mare responsabilitate personală).

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1325–1330, București, 1972

Acest reviriment al *priorității răspunderii morale a fiecărei individualități* umane în cadrul comunității ei naționale și internaționale a găsit în Bucureștiul deceniului al optulea un teren propice, fertilizat de vastul program educațional pe care-l înfăptuiește azi națiunea noastră socialistă, desăvîrșindu-l într-o adevărată revoluție spirituală, în care este antrenat întregul popor român, ca o expresie a unității lui social-politice.

Circuitul ideilor universale înlătură, pe măsură ce timpul trece, formele fixe ale gîndirii de orice fel, insuflînd sufletului omenesc cutezanță și încredere, pe baza spiritului de echitate care trebuie să primeze în legile tuturor relațiilor dintre persoane, ca și dintre societăți, în restructurarea acestor relații pe care am remarcat cum le alienează violența, războiul, sărăcia, rasismul și celelalte plăgi social-morale ale lumii de azi. Respectul față de munca și talentul fiecăruia și refuzul categoric al oricărei exploatări — a omului de către om și a unei națiuni de către altă națiune — intră în cadrul moral al cetățeanului României prezente, care e de acord să nu accepte „ nici muncă fără pîine, nici pîine fără muncă''.

Cultura constă, prin esența și structura ei, în mijloace de producție și de comunicare. Cultura și știința sînt singurul mediu în care materia poate genera spiritul și spiritul poate regenera materia și în care — cum afirmă filozofii noștri — determinismul se poate întîlni cu libertatea.

În acest spirit, politica culturală românească se caracterizează, în primul rînd, prin dublul aspect al dinamismului ei, și anume unul de ordinul sporului cantitativ considerabil, asigurat pe larg de bugetele autorităților centrale și locale, iar celălalt calitativ, pornind de la principiul accesului maselor la nivelele superioare ale artei și culturii naționale și universale, de a nu limita mijloacele actuale de comunicare la conținutul unei „ culturi reziduale'' de produse prefabricate supuse fluctuațiilor modei comerciale.

Orînduirea noastră socialistă este superioară celorlalte orînduiri nu pentru că e perfectă, ci pentru că este mai perfectibilă. De aceea societatea noastră, educațională prin excelență, refuză stagnarea intelectuală și închistarea politică, refuză tiparele instituționale prestabilite și imobilismul ideologic, restabilind în permanență unitatea dintre sensibilitate și rațiune — unitate amenințată, pe alte meleaguri, de tehnocrație și dogmatism birocratic —, restabilind în permanență, pe primul plan, criteriul aptitudinii, al muncii și valorii fiecăruia, criteriul viu al genezei noilor relații sociale, pentru triumful cărora s-a făcut, în definitiv, revoluția.

Spre a lua cîteva exemple despre modul în care s-au concretizat aceste principii în bunuri culturale și ținînd sema de faptul că anul ce se încheie a fost dedicat de UNESCO cărții, să începem cu producția editorială.

Sporirea considerabilă a numărului editurilor și diversificarea lor tematică : științifică, enciclopedică, tehnică, beletristică, politică etc., atît în capitală, cît și în principalele orașe ale țării, au contribuit efectiv la acest avînt ce caracterizează fenomenul cultural românesc în ultimii doi ani.

În ansamblu, planul de apariții de cărți noi pe anul 1972, în care nu socotesc și producția extraeditorială și de manuale școlare, cuprinde aproape 4 000 de titluri (cu un sfert mai mare decît anul trecut), din care

literatura beletristică (poezie, nuvele și romane, critică și istorie literară) deține ponderea cea mai însemnată (circa 50% din numărul total de titluri și peste 70% din tirajul global). Se detașează, în acest vast șantier de creație, care îmbrățișează o mare varietate de forme și stiluri, tendința tot mai pronunțată spre viziunea umanistă, spre modalitățile cu putere de penetrație în rîndul celor mai diverse categorii de cititori.

O statistică amuzantă, făcută de o publicație literară, numără apariția a nu mai puțin de 200 de scriitori debutanți în producția editorială din ultimii patru ani, cei mai mulți, desigur, tineri poeți. Unii dintre aceștia au participat cu succes anul acesta la festivalurile internaționale de poezie în Anglia, la Knokke, în Belgia și altele.

Nume noi și opere de seamă se înregistrează și în artele plastice, alături de personalitățile consacrate de saloanele și de expozițiile postbelice. Atît în pictura și sculptura de factură tradițională, cît și în lucrările al căror univers vizual sintetizează realitatea în tehnici de expresie mai personale, arta plastică românească aduce mărturia spiritului ei modern cutezător, a lipsei ei de complexe și a noutății ei triumfătoare. Se mai remarcă importanța acordată anumitor genuri artistice noi, ca tapiseria și arta decorativă, în noile ansambluri urbane.

Arhitectura a fost chemată, de asemenea, să-și desfășoare potențialul de artă și tehnică contemporană în numeroasele edificii de interes social construite în întreaga țară.

În acest elan constructiv intră și acțiunea de restaurare și de revalorificare culturală a monumentelor istorice, a căror vechime urcă prin secole pînă-n antichitate.

Muzica și dansul sînt arte specifice înclinațiilor tempermentale ale românilor. Se știe că România e una din puținele țări europene care și-au perpetuat cu mîndrie folclorul în toate domeniile artelor, de la ceramică la cusăturile de pe bluzele românești (una imortalizată într-o pînză de Matisse) pînă la muzica și dansul popular, atît de apreciate la concursurile internaționale. Marele număr de formațiuni muzicale de stat, orchestre filarmonice, teatre de opere și balet și de operetă oferă multiple șanse tinerilor interpreți, alături de prezența spectaculoasă a soliștilor români care continuă să onoreze scena și pupitrul unor instituții de faimă mondială.

Noua școală componistică românească crescută viguros la umbra marelui George Enescu se afirmă azi independent în toate genurile muzicale.

Educația muzicală și artistică are în România o largă bază instituțională, începînd cu liceele de specialitate și încheindu-se cu institutele de învățămînt superior de rang universitar, de muzică și coregrafie, arte plastice, teatru și cinematografie. În același timp însă, în cadrul vastei rețele a culturii de masă și al formațiilor mișcării de amatori de pe tot cuprinsul țării își desăvîrșesc talentul zeci de mii de tineri și vîrstnici artiști anatori, muncitori, țărani, studenți și elevi.

Teatrul românesc este cunoscut azi în Europa pentru regizorii și actorii săi. Un repertoriu bogat, clasic și contemporan le-a permis să realizeze, în cele mai variate stiluri, tradiționale și noi, originale spectacole de înaltă valoare. Alături de piesele marelui repertoriu, de la Eschil

la Shakespeare și Molière, de la Eugène O'Neill la Anouilh, Ionesco și Beckett, de la Büchner la Dürrenmatt și Weiss, se joacă repertoriul românesc, începînd cu Delavrancea și I. L. Caragiale (a cărui *Scrisoare pierdută* se joacă azi, în competiție, în două montări deosebite, la București) și trecînd la lucrările dramaturgilor noștri contemporani.

Cinematografia și televiziunea română, îmbogățite cu o bază tehnică nouă și cu idei noi, contribuie la expansiunea și aplicarea politicii culturale prin noile mijloace de comunicare. Se produc anual cam 20—25 de filme artistice de lung metraj și 200 de filme de scurt metraj de toate genurile, dintre care peste 40 au primit importante distincții la festivalurile internaționale de film și televiziune.

În virtutea noilor raporturi pe care ne-am decis să le stabilim între cultura națională și educația socialistă, iar în cazul specific al literaturii noastre între scrisul și socialismul românesc, noi înțelegem că nu putem aspira la buna realizare a revoluției spirituale preconizate în România de politica noastră fără a înțelege în primul rînd cît de trebuincioasă și urgentă ne apare azi, tuturora, îndrumarea spre o cultură mai dinamică, mai informată, mai aplicată la obiect, deci mai actuală, în toate genurile artistice și literare.

O trăsătură importantă și caracterizantă a sensului istoric actual al culturii și al literaturii române constă în raportarea ei directă și cutezătoare la noile relații sociale, la modalitatea în care ele se afirmă în nenumăratele confruntări dintre individ și societate, în specificul acestor confruntări fertile din sînul națiunii socialiste.

Dezbaterea liberă și creatoare a problemelor multiplelor aspecte ale democrației au evidențiat tot mai mult în vremea din urmă raza de acțiune pe care o deschid relațiile dintre individ și societate, dintre individ și corpul social imediat în care se manifestă și se dezvoltă nestînjenit personalitatea lui.

Omul de cultură, ziaristul și scriitorul contemporan este ținut să remarce că în România valorile politice socialiste sînt implicit și valori etice, că democrația noastră nu este numai o tehnică a organizării puterii, că în general ea nu poate fi creată printr-o simplă reorganizare a instituțiilor și a puterii centrale, ci că trebuie create condițiile care să permită fiecărui membru al societății să joace un rol activ și să fie conștient, în același timp, de independența și interdependența sa față de compatrioții lui și, în sfîrșit (revenind la problemele prosperității), că socialismul nu poate fi conceput numai sub aspectul necesităților pe care le-a creat capitalismul, ci că se construiește pe o nouă concepție despre civilizație.

Noi ne ghidăm de niște realități pe care le putem măsura cu măsura omului și cu măsura națiunii socialiste, măsura istoriei.

Marile direcții ale moștenirii culturale superioare de care profită azi din belșug arta și literatura noastră contemporană constituie, de asemenea, în proză și poezie, în teatru, ca și în critica literară, o altă trăsătură definitorie a reflectării sensului larg pe care-l acordăm istoriei, în scrisul nostru actual. Este vorba, în acest caz, de o fericită continuitate spirituală, încărcată de marile forțe creatoare izvorîte din zestrea artistică multiseculară a poporului român și a națiunilor conlocuitoare.

În sfîrșit, în cultura și literatura românească, unul din fenomenele caracteristice ale renașterii și extensiunii ei a fost dezvoltarea spiritului

de observație și deschidere față de cultura altor națiuni, a fost exercitarea, prin opere și personalități proeminente, a spiritului ei de universalitate. Acest raport de interacțiune între atributele superioare ale civilizației moderne s-a afirmat cu succes în arta și literatura română contemporană, ca rezultat al unei îndelungate activități de schimburi culturale și de cunoaștere reciprocă pe toate planurile și, bineînțeles, în sfera relațiilor artistice și literare, în care România s-a dovedit un partener loial și generos.

Și acum cîteva cuvinte despre problemele actuale și viitoare ale tinerei generații.

Noua politică culturală românească pune accentul principal asupra egalei responsabilități a școlii și a mediului social ambiant în formarea tineretului — acum, cînd România, ca țară în curs de dezvoltare, este adînc preocupată de viitorul ei —, legiferînd această poziție activă.

Programul ideologic românesc apare cu atît mai important acum, cînd se știe că dezvoltarea nu este o operație tehnică, oricît de bine calculată, ci este un efort ale cărui caracteristici psihosociale apar ca determinante. Nu putem realiza „dezvoltarea" în timp util dacă n-am creat o morală a dezvoltării, dacă o educație și o cultură de masă, perseverentă și bine condusă, n-a atins și pus în mișcare straturile profunde ale celor ce sînt chemați să asigure cu brațele și cu mintea lor acest efort multilateral și succesul acestuia. Sociologii și politologii au expus pe larg în ce constau trăsăturile negative comune ale subdezvoltării intelectuale: corupția, indolența, ignoranța, iresponsabilitatea, murdăria fizică și derivatele lor, de care ne ciocnim uneori și în lupta poporului nostru pentru prosperitate. Lecția responsabilității este pentru tineret cea mai utilă și mai necesară dintre toate.

La cea de-a III-a Conferință mondială de cercetare a viitorului au fost avansate numeroase păreri și poziții, cele mai multe fiind cunoscute din studii recent apărute. Eroarea unora constă în a proiecta în anul 2000 viziunea lor actuală despre lume; prospectiva lor nu-i decît o extrapolare a lumii de astăzi și, oricît de optimistă ar fi, nu poate fi decît operă de ficțiune. Viitorul nu se află în dosarele futurologilor; ele se naște și crește cu tineretul lumii.

De aceea în luarea de poziție a pedagogilor ei, România subliniază că programele în favoarea generației viitoare nu pot reuși decît dacă însiși cei interesați participă efectiv și activ și că e necesar să creștem în tineret conștiința nevoilor economice și sociale ale țării sale, pentru ca el însuși să fie eficace în acțiunea sa și să-și dirijeze el însuși eforturile spre domeniul către care se îndreaptă satisfacerea dorințelor și năzuințelor sale de viitor și pentru ca acest tineret să știe de pe acum că are chemarea de a respecta și dezvolta ca niciodată pînă astăzi libertatea și demnitatea umană, de a fi, la rîndul său, generator de progres social pentru tineretul schimbului următor.

Nu putem gîndi și construi pentru viitor într-altă perspectivă, adică doar pe propria noastră măsură — fatalmente inferioară —, fără teama de a mai trăi să vedem această gîndire și această construcție demolată de generațiile care vin ca să-și arhitectureze propria lor lume pe măsura lor proprie.

Tineretul lumii are dorința și dreptul acesta inalienabil, la care acțiunea culturală poate și trebuie să contribuie mult mai eficient dacă vrem să asigurăm un viitor mai bun omenirii.

Cooperarea culturală este un deziderat al timpului prezent, și tuturor ne revine obligația de a analiza modalitățile pentru realizarea lui în cadrul unui proces care trebuie parcurs etapă cu etapă și a cărui durată depinde de însuși modul în care această realizare evoluează de la particular la general.

Dar, pentru a răspunde acestei necesități, națiunile trebuie să-și cunoască reciproc culturile. Și această cunoaștere, această *prise de conscience* nu se poate cîștiga decît prin intermediul contactelor culturale intensive, pe picior de egalitate, și al schimburilor sistematice în domeniile artei și științei, care, în ultimă instanță, depind de politica culturală a statelor.

Ultimul deceniu a demonstrat forța relațiilor culturale dintre țări, ca un argument în extinderea celor politice. A fi însemnează a cunoaște.

Literatura și arta română își oferă azi privilegiul și satisfacția de a primi și a da în spiritul unei largi democrații etice și estetice. Portretul schimburilor sale culturale e amplu și nuanțat; pe acest drum sfîrșitul ultimului deceniu poate furniza mărturii elocvente. Acest ultim an a fost rodnic nu numai în ceea ce o formulă curentă denumește „relațiile Est-Vest", dar mai ales în ceea ce noi considerăm că, indiferent de poziția geografică a statelor, fiecare popor și fiecare artist și om de cultură, ca individualitate creatoare, poate oferi specific în relațiile cu ceilalți. Ceea ce România poate oferi pentru cunoașterea imaginii prezentului său în lume nu se limitează la aceste direcții ale dezvoltării culturii sale naționale. Ele sînt ample și mai diverse și se integrează pe larg în politica culturală a unui stat dornic să traducă în fapt cooperarea internațională printr-un dialog multilateral și fecund între culturile naționale ale tuturor țărilor.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv :

Vasile Tonoiu

IDONEISMUL—FILOZOFIE A DESCHIDERII. STUDIU ASUPRA GÎNDIRII LUI FERDINAND GONSETH

BUCUREŞTI, EDITURA POLITICĂ, 1972, 342 P.

Participă :

CLARA DAN
ION C. POPESCU

FILOZOFIA DESCHIDERII : O DESCHIDERE?

DE

CLARA DAN

Un nou şi amplu studiu asupra gîndirii lui Ferdinand Gonseth este fără îndoială binevenit. Ferdinand Gonseth este una dintre marile personalităţi filozofice ale epocii contemporane ; gîndirea lui, graţie unei activităţi susţinute, materializată nu numai în cărţi şi articole, dar şi într-o revistă proprie, în organizarea de dialoguri, întîlniri, confruntări de opinii etc., a avut o puternică înrîurire asupra multor gînditori, ca şi asupra atmosferei filozofice a epocii. Este anacronic a lucra astăzi în domeniul gnoseologiei sau al epistemologiei, fără a cunoaşte temeinic această filozofie ; or, calitatea principală a cărţii pe care o discutăm este tocmai temeinicia, precizia şi minuţiozitatea informaţiei pe care o pune la îndemîna cititorului.

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1331–1335, Bucureşti, 1972

A scrie o carte *bună* despre un gînditor este în general un angajament dificil, mai dificil decît ar crede cel care n-a încercat niciodată. A pătrunde, dar mai ales a reda gîndirea lui Gonseth este o sarcină grea chiar în cadrul acestui gen dificil.

Gonseth își începe cariera filozofică într-o epocă în care în domeniul teoriei cunoașterii (inclusiv metodologie și epistemologie) domină două tabere, fiecare închistată în coerența propriilor ei argumente : *pozitivismul*, pe de o parte, cu toate ramificațiile sale moderne — neopozitivismul, școala analitică, operaționalismul etc. ; *marxismul*, trecînd prin perioada lui dogmatică, pe de altă parte. Pe scurt, forța școlilor de inspirație pozitivistă constă în profunda lor ancorare în metodologia științelor moderne, în special a celor care se dezvoltau pe linia formalizării și axiomatizării (fizică, matematică, logică) ; această impetuoasă dezvoltare demonstra rolul mereu crescut al *subiectului* în construirea științei ; din acest fapt indeniabil, curentele respective degajau o concepție filozofică *convențională*. Forța marxiștilor consta din ancorarea gnoseologiei în viață și practică, în înțelesul integral al acestor cuvinte : marxiștii demonstrau că, în semnificația ei finală, cunoașterea nu poate fi o simplă convenție, ci o aproximare mereu crescîndă a realității. Școlile convenționaliste, de pe poziția unei înalte tehnicități științifice, priveau cu nepăsare neconcordanța dintre concluziile lor filozofice (convenționaliste) și o înțelegere filozofică a omului, a istoriei sale și a întregii sale activități. Marxiștii, de pe poziția unei înțelegeri filozofice a activității umane în general (inclusiv științifice) și a semnificației acestei activități, neglijau tocmai problemele gnoseologice spinoase pe care le ridica știința contemporană cu un grad mereu crescînd de logicizare, matematizare, formalizare ; în perioada dogmatică, filozofii marxiști nu se prea aventurau în analiza acestor probleme, care necesitau cunoștințe speciale aprofundate și mare inventivitate creatoare. În acest fel s-a instalat un dialog al surzilor, un dialog între două șiruri de argumente coerente, unul al generalităților, celălalt al concretului, două tipuri de demonstrații care se contraziceau în concluziile lor, dar care nu se intersectau.

În acest climat filozofic ia naștere *filozofia idoneistă* a lui Gonseth. Matematician ca formație, Gonseth este confruntat cu dificultățile pe care expansiunea formalizării le ridică pe toate planurile : limitele formalismului și contradicțiile cărora el le dă naștere, legitimitatea lui între anumite limite (și care ?) și — nu în ultimul rînd — semnificația sa filozofică. Am putea spune, cred, fără să greșim (și la această concluzie am ajuns nu numai pe baza studierii scrierilor lui Gonseth, dar mai ales pe baza îndelungatelor discuții personale purtate cu dînsul) că *baza întregii sale filozofii este o răfuială cu formalismul* : o încercare de a înțelege sensul, semnificația adînc filozofică a formalizării, de a detecta sensul și semnificația sa schimbătoare în diferitele etape ale creației umane, în a-i aține calea acolo unde pretențiile sale sînt nelegitime, deșănțate.

Căutînd semnificația profundă a formalismului, Gonseth urmărește — cu tehnicitatea unui specialist și cu originalitatea puterii sale creatoare — modul de constituire și de dezvoltare a formalismului în decursul diferitelor etape pe care le parcurge, de la o înregistrare schematizatoare a realității, trecînd printr-un proces continuu de autonomizare, imprimînd,

în cele din urmă, ritmul și sceptrul ei științei. Cercetînd formalizarea în perspectivă genetică, Gonseth conchide asupra unei relații variabile ca pondere, descrescînde în tendința ei, dar totuși neîntreruptă și de neîntrerupt în ultimă instanță între formal și realul la care acest formal se referă.

Cercetînd deci problema formalului, Gonseth ajunge, prin filiera sa proprie, în centrul disputei dintre cele două tabere dominante din gnoseologie, despre care am vorbit mai sus. Probelmatica pe care și-o pune Gonseth (analiza minuțioasă, competentă, „pe dinăuntru" a etapei actuale a logicii, matematicii, geometriei, axiomatizării), ca și modalitatea de abordare concretă, tehnicistă chiar, a unor ramuri ale științei contemporane, țin de maniera pozitivistă de a practica epistemologia (din perioada respectivă, nu și astăzi); dar concluziile sale, ca și metoda sa de reconstituire genetică, contrazic categoric atît concepția convențională, cît și metodologia riguroasă pozitivistă cu interdicții stricte; aceste cercetări și concluzii dau dreptate integrală marxiștilor în ceea ce privește *semnificația finală* a cunoașterii. „Departe de a mă duce la scepticism —, scrie Gonseth —, considerațiile istorice îmi permit să degajez calea prin care încrederea în valoarea și eficacitatea cunoașterii îmi sînt redate" (F. Gonseth, *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Paris, P.U.F., 1960, p. 244). Iar în alt loc: „Într-o perspectivă idoneistă, orice constatare de relativitate este completată și corijată printr-o anumită constatare de obiectivitate. Atitudinea fundamentală a idoneistului nu este niciodată devalorizarea cunoașterii sub pretext de a o fi relativizat, ci, dimpotrivă, valorizarea ei, descoperirea motivelor valorizării ei în pofida tuturor relativizărilor ei posibile ori eventuale... diferența dintre un apărător și un adversar al relativismului nu ține de mai multă sau mai puțină relativitate admisă ori refuzată; ceea ce îi distinge în mod esențial este atitudinea lor față de valoarea cunoașterii, este greutatea pe care fiecare dintre ei o acordă adevărului" (*ibidem*, p. 283—284).

S-ar putea spune că Gonseth demonstrează școlilor pozitiviste faptul că din datele cu care lucrează ei (problemele formalismului, ale științei contemporane) nu rezultă cu necesitate concluziile lor convenționaliste (concluzii absurde dacă sînt privite dintr-o perspectivă general-umană). Dimpotrivă, concluzii gnoseologice realiste pot fi trase cu mai multă legitimitate chiar din aceste date. Gonseth demonstrează totodată că concluziile teoreticienilor marxiști din acea perioadă despre reușita procesului cognitiv pot fi susținute nu numai prin generalități asupra omului sau prin exemplificări sporadice și nesistematice și exersîndu-se pe fazele depășite ale științei, ci chiar din miezul științelor moderne formalizate.

Gonseth elaborează deci o filozofie și în special o metodologie și o epistemologie minuțios detaliată. Această filozofie se caracterizează, printre altele, prin caracterul ei deschis, opus oricărei rigidizări și închistări. Importanța acestei filozofii nu rezidă deci în detaliile fiecărei „teze" în parte, care, izolate de amplasarea acestei filozofii în epocă și de semnificația ei filozofică majoră, s-ar degrada la statutul unora dintre multiplele filozofii cu idei interesante ce inundă publicațiile. Importanța ei nu rezidă nici în concluziile ultime rupte de corpul idoneismului, concluzii care, în forma lor finală, extrem de generală, nu constituie nici ele noutăți nemaiauzite în istoria filozofiei. Importanța lor rezidă mai degrabă în legătura

dintre „teze" şi concluziile majore : fiecare „teză" în parte a idoneismului dobîndeşte o importanţă deplină numai prin amplasarea ei general-filozofică, iar fiecare concluzie general-filozofică a lui Gonseth îşi soarbe forţa din baza solidă din care a fost extrasă. Iată motivul pentru care este deosebit de greu a reda gîndirea lui Gonseth : ea necesită o permanentă translaţie între „corpul" idoneismului — o mulţime de detalii şi analize concrete, tehniciste, ale ştiinţei contemporane — şi coerenţa, integralitatea acestor detalii care dau semnificaţia filozofică a concluziilor care se degajă.

Autorul cărţii pe care o recenzăm, probabil pentru a evita vorbăria deşartă despre nişte generalităţi banale, neaxate pe fundamentul solid al ştiinţei contemporane, a ales calea urmăririi cu pătrundere, am putea spune, chiar cu asceză, a fiecărei idei, a fiecărei „teze" gonsethiene în parte. Cartea constituie astfel o catalogare fidelă şi o analiză atentă a fiecărui detaliu din scrierile lui Gonseth, mergînd pînă la cele mai mici amănunte. În acest sens, cartea este în mod cert o reuşită. Oprindu-se însă asupra fiecărui amănunt al gîndirii lui Gonseth şi analizînd fiecare amănunt doar *în sine* — săpînd numai în adîncime şi închizînd dimensiunea amplorii —, gîndirea lui Gonseth ne apare, în tabloul propus de V. Tonoiu, ca un stufăriş de „teze", valabilă fiecare în sine, plină chiar de noutăţi metodologice sau gnoseologice de detaliu, dar lipsită de anvergura ansamblului, de sensul integralităţii ei.

Să ne oprim, cu titlu de exemplu, doar la una dintre „tezele" acestei filozofii, anume la teza despre „caracterul deschis" al filozofiei, de la care şi-a împrumutat cartea lui Tonoiu titlul. Gonseth, prin întreaga lui activitate, militează pentru caracterul deschis al filozofiei. Ce înţelege Gonseth prin caracterul deschis al filozofiei ? În primul rînd, cercetînd istoria constituirii ştiinţelor, Gonseth observă că — contrar tuturor celor care declară că pornesc la cercetare fără idei filozofice ori teorii ştiinţifice prealabile, care să funcţioneze ca o prejudecată — nu există nici un experiment ştiinţific care să nu fie inserat, prin modul de a pune problema, prin modul de a conduce cercetarea, prin interpretările concrescute cu datele experimentale, într-o teorie ştiinţifică prealabilă. Există deci întotdeauna principii de pornire, explicite ori implicite, care structurează tot restul cercetării. Dar teoriile născute din datele experimentale astfel structurate transcendă de cele mai multe ori principiile de pornire, dovedindu-se la un moment dat înguste sau chiar neconcordante cu principiile structurante care au stat la originea lor. Urmează deci o nouă fază de revizuire a principiilor de pornire, revizuire care formează încheierea unui ciclu şi începutul unui nou ciclu, care va avea la rîndul său aceeaşi soartă. De aici urmează, evident, un întreg păienjeniş de relaţii între experimentul concrescut cu teoria pe baza căreia el a luat naştere şi teoria ţesută necesarmente în jurul experimentului. Urmărind minuţios acest du-te-vino între cei doi poli ai cercetării ştiinţifice, care nici un moment nu sînt independenţi unul de celălalt, Gonseth arată modul în care această mişcare nu duce către un cerc închis, vicios, ci către o deschidere, o ascensiune, o aproximare crescîndă a realului.

Dar însemnătatea lui Gonseth nu constă numai şi în primul rînd în emiterea acestor teze. A pătrunde gîndirea lui Gonseth înseamnă a înţelege felul în care a propus soluţii pentru o sumedenie de probleme metodologice

și epistemologice concrete ale vremii, prin aplicarea acestor principii, ca și a altora pe care le-a elaborat. În ceea ce privește „teza" de mai sus, de exemplu, trebuie înțeles modul în care decurg din aceste idei diriguitoare atît o metodologie, cît și o epistemologie privitoare la importanța experimentului și a teoriei la rolul de vioară primă pe care-l poate juca fie experimentul, fie teoria, în funcție de situația concretă care trebuie analizată. Decurge deci o modalitate de disecare aptă să confere, într-un caz litigios concret, importanță decisivă fie experimentului, fie teoriei, dar niciodată în mod preconceput. Gonseth însuși, pronunțîndu-se în diversele probleme epistemologice spinoase ale vremii, utilizează o analiză inspirată, „tezele" nefiind decît reziduurile moarte ale acestui demers. Soluția concretă dată de Gonseth nu trebuie privită deci niciodată în sine, după cum nu trebuie privită în sine nici concluzia sa metodologică. Pentru ca gîndirea lui Gonseth să prindă viață, ele trebuie mereu corelate de autorul care mediază această gîndire de la sursă la cititor. Am vorbit, de exemplu, în cele de mai sus, despre realismul epistemologic al lui Gonseth, ca și despre o anumită relativitate pe care gîndirea lui o introduce în gnoseologie. Or, între altele, aceste corelări de importanță primă rezultă direct din aprecierea epistemologică a experimentului, a teoriei și a relației dintre ele. Dacă nu putem avea niciclnd un experiment, care să fie total independent de teoria pe care el este menit să o verifice, atunci rezultă o corelație *necesară* între obiectivitate și relativitate, dar ponderea obiectivului sau a relativului în fiecare caz în parte cere o analiză specială. Cunoașterea gîndirii lui Gonseth *ori* trebuie să ducă la un mod de a conduce analiza, prin care, în exemplul dat, ponderea relativului, a obiectivului sau a unui experiment pentru ansamblul teoriei trebuie să fie depistat, *ori* nu putem vorbi de o cunoaștere a esenței filozofiei lui Gonseth. A înțelege esența gîndirii lui Gonseth nu înseamnă „a cunoaște" tezele sale, ci a le putea pune în funcțiune, a le putea transforma *din informație în operație.* Or, ceea ce s-ar putea reproșa cărții lui Vasile Tonoiu în primul rînd, credem, este faptul că nu deschide calea în această direcție, nu incită cititorul să facă, măcar pe cont propriu, acest pas. Ne întrebăm însă: ce rămîne din *filozofia deschiderii* dacă ea nu produce *o deschidere* în cel care o studiază? În urma citirii cărții lui V. Tonoiu despre Gonseth sporește evident cultura filozofică a cititorului; dar sporește oare și capacitatea lui de a practica mai bine filozofia sau, dacă vreți, de a o practica mai deschis? Studiul lui Tonoiu, atît de erudit, de precis și de profund în amănuntele și în minuțiozitatea lui, rămîne însă prima încercare amplă, sistematic urmărită, de introducere în laboratorul gîndirii gonsethiene.

O FILOZOFIE CONTEMPORANĂ DE INSPIRAȚIE ȘTIINȚIFICĂ

DE

ION C. POPESCU

Intenția dominantă a lui Vasile Tonoiu scriind *Idoneismul—filozofie a deschiderii* ni se pare a fi conservarea pe cît posibil intactă a *noutății de stil* pe care ar aduce-o cu sine filozofia lui Ferdinand Gonseth. Expresia poate să spună foarte mult sau foarte puțin; în cazul de față, ea ar vrea să spună foarte mult: ne-am afla în fața unei noutăți care nu privește numai *rezultatul*, ci afectează însuși *procesul*; nu numai *structurile* filozofiei, ci înseși *permanențele funcționale* care încheagă aceste structuri; nu numai *filozofia*, ci *actul* însuși de *a filozofa*. Dacă ineditul exprimării nu ne sperie, noutatea de stil gonsethian ar putea fi zisă *modală*.

Importă să ținem seama de acest fapt și iată de ce. O carte de prezentare a unei gîndiri și a unei filozofii constituie prin ea însăși o *punere în circulație socială* a acelei gîndiri și a acelei filozofii și implică deci un element necesar de *evaluare*. Două posibilități se oferă atunci autorului respectivei cărți: el poate, într-un prim caz, să ia pe cont propriu întreaga sarcină a acestei evaluări și, substituindu-se într-un anumit sens cititorului, să-i ofere acestuia rezultatele analizelor sale; sau poate, într-un al doilea caz, considera că aprecierea revine în întregime cititorului și că deci cel mai bun serviciu ce i se poate aduce acestuia ar consta în a-i oferi toate elementele necesare unei aprecieri corecte, avizate, în lipsa căreia prețuitorul ar risca să fie el însuși cel păgubit. *Cuvîntul înainte* al cărții de care ne ocupăm — și în care este deja amorsată sugestia intenției dominante despre care am pomenit —, avertizînd asupra evitării deliberate a unei „puneri în formă prea didactice" și a unei „clarificări noționale împinse prea departe" a filozofiei lui Ferdinand Gonseth, sub motiv că aceasta ar constitui o „forțare a «indeterminației» cultivate voit de filozofia deschisă" și ar periclita „haloul de nedesăvîrșit, acel climat al deschiderii care modelează idoneismul", pare a indica alegerea celei de-a doua dintre soluțiile prezentate mai sus, și trebuie să ai în față spațiul unei cărți pentru a îndrăzni o întreprindere atît de dificilă cum este refacerea integrală a

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1337–1344, București, 1972

spiritului unei gîndiri filozofice despre care se presupune că este nouă din temelii. Acesta ar fi deci motivul pentru care vorbim despre o carte *de prezentare*. O recenzie însă nu are a se supune la aceleași exigențe ca însăși cartea. Spațiul ei o dispensează de sarcina unei refaceri integrale, dar îi impune în același timp riscuri de reducții simplificatoare. Pe de altă parte, prin faptul însuși că recenzentul este înainte de toate un cititor, pe seama căruia a fost lăsată evaluarea, recenzia nu o mai poate evita. Dar ea *poate și trebuie să facă efortul de a evita să măsoare cu unități improprii*, și în acest sens spuneam că trebuie să țină seama de intenția dominantă a cărții : realizarea e în funcție de ea.

„Nucleul informator, referențial major și totodată instanța de legitimitate ale idoneismului pot fi rezumate în cuvîntul deschidere (*ouverture*), mai exact în expresia : *deschidere la experiență*" (p. 16—17). Deschiderea la experiență are statutul unei *opțiuni*, în sensul în care termenul este opus unui *principiu prim* capabil să se impună de la sine în virtutea propriei sale evidențe. Opțiunea răspunde unei exigențe *de fapt* și nu de pură raționalitate. În renunțarea la perspectiva de fundament a principiilor prime trebuie să vedem, avertizează Vasile Tonoiu, o caracteristică *de stil* a filozofiei deschise, care, după modelul strategiilor constructive și cognitive proprii științelor (ceea ce ne și determină să vedem în ea o filozofie de inspirație științifică), înțelege să se sustragă atît exigenței unei justificări prealabile absolute, cît și arbitrarului, de vreme ce opțiunea este determinată de o chestiune „de fapt" : deschiderea la experiență își are deja propria ei experiență : ca exigență metodologică, ea nu face decît să dea o astfel de formă unui fapt decisiv, a cărui neintegrare ar duce metodologia spre arbitrar sau spre dificultăți insolubile. Exigența metodologică a deschiderii la experiență este simultan satisfăcută și degajată ca atare, altfel spus *idoneismul, rămînînd metodologic în acord cu exigența deschiderii la experiență, desprinsă dintr-o experiență deja existentă, degajă în același timp metodologia acestui acord* : acesta este drumul de la *opțiunea pentru deschidere la experiență* la *punerea ei în formă metodologică*, adică la luarea de cunoștință de cadrele în care trebuie să se înscrie pentru a trece din, ca să spunem astfel, starea de metodologie naturală sau implicită în aceea de metodologie „reflexivă". Dacă însă punerea în formă metodologică înseamnă constituirea unei metodologii care să pună în valoare, *înăuntrul ei*, opțiunea deschiderii la experiență, această *interiorizare* nu înseamnă *închidere*, adică recuperare totală la interiorul propriilor sale granițe a instanței de legitimare a respectivei filozofii și metodologii, transformarea ei într-o autolegitimare la fel de necondiționată ca orice principiu necondiționat al oricărei filozofii închise : fiind „prin definiție", ca să spunem astfel, „*locul*" în care *se depășesc* problemele insolubile pe calea raționalului exclusiv, experiența rămîne un *orizont permanent* al filozofiei gonsethiene, ceea ce este recuperat în cîmpul interior al acesteia nefiind decît recunoașterea sistematică a imprevizibilului pe care experiența îl poate face să apară într-o, zi constituirea necesității integrării *noului* eventual într-o condiție *formală* a sistemului. S-ar putea face aici, pentru facilitatea înțelegerii, o comparație cu sistemele cibernetice *deschise*, adică în stare să-și mențină stabilitatea într-un mediu schimbător (deci conținînd *în principiu* noul), prin mecanismul unui ansamblu de *feed-backs* a căror circularitate trece prin mediu, dar a căror posibilitate este interioară

sistemelor, adică dată prin *programare*; iar pentru ca analogia să fie mai completă, trebuie să ne imaginăm aceste sisteme ca *instruibile*, adică prevăzute prin programare cu posibilitatea unei autoprogramări parțiale.

Cele spuse pînă acum permit deja o tentativă de adîncire a ceea ce constituie caracteristica de stil a filozofiei deschiderii (la experiență), a cărei noutate se specifică și se precizează, sub raport metodologic, prin *opoziția* ei față de filozofiile *necesitare* (care își pun un ideal de inteligibilitate absolută sau totală, plecînd de la postulatul unei *necesități* raționale necondiționate), față de strategia de *fundament* (fondarea întregii construcții metafizice pe o situație de cunoaștere absolut inițială, adică epurată de fals sau de îndoielnic pînă în punctul de a nu mai necesita nici o revizie, acest fapt fiind el însuși motivul considerării ei ca un *fundament* necondiționat). Originalitatea filozofiei gonsethiene începe încă din tripla intenție de care este animată: a) înlăturarea caracterului de *meta*fizică al filozofiei prin restabilirea „unității de stil și informație" (p. 24) cu știința modernă; b) pentru realizarea lui (*a*), punctul de plecare al actului filozofării trebuie să-l constituie nu *principii prime*, care pun ele însele problema degajării lor, ci *experiența* însăși a cercetării, practica și progresul acesteia; c) valorizarea filozofiei constituite ca în (*b*) prin *angajarea ei* în toate perspectivele deschise de cercetare, angajare singură în măsură să-i ofere o probă de validitate în perspectiva lui (*a*) și a lui (*b*). Realizarea acestei triple intenții presupune o inversare strategică: strategia de fundament este înlocuită cu o *strategie de angajare și înaintare*. În aceasta din urmă, punctul de plecare nu-l mai constituie o *situație-alfa* (sau - *zero*, adică absolut inițială), ci o *situație-gama* sau o *situație-fi* etc., adică o situație de cunoaștere oarecare, în care sîntem angajați în momentul în care ne decidem s-o supunem reflexiei critice. Legitimitatea demersului nu va mai putea fi deci găsită în situația-alfa, pe care nici o reducție sau regresiune nu este capabilă s-o atingă, ci, printr-o răsturnare de perspectivă, va fi condiționată ulterior (și va trebui să fie reînnoită de fiecare dată) de angajarea în activitatea de cercetare proprie unor situații de cunoaștere mai evoluate. Locul *principiului* în sens tradițional, care-și trage valabilitatea din însuși actul punerii sale, este luat de *opțiune*, care este o idee directoare de valorizat ulterior acceptării sale, chiar dacă ea are, ca și „principiul", o funcție *anticipatoare*: acceptată cu titlu de încercare încă *înaintea* acestei încercări, ea *depinde* de rezultatele încercării, fiind capabilă de a se corija. Cerința pe care trebuie s-o satisfacă o opțiune este aceea a unei *convenanțe în situație*, ceea ce îi conferă o dublă detașare de atmosfera „principiului" clasic: pe lîngă faptul că o *convenanță* este opusul unei *prescripții*, o convenanță *în situație* este opusul uneia *asigurate o dată pentru totdeauna*. Faptul de „a conveni", adică de „a fi în conformitate cu ceea ce se așteaptă de la ea și-i motivează acceptarea", solidarizează intim opțiunea astfel înțeleasă cu *angajarea* ei valorizatoare și, prin reflexivitate, explică opțiunea fundamentală a idoneismului pentru angajare, caracterul metodologic al acesteia rezidînd în faptul de a fi asumată conștient, cu toată responsabilitatea și în mod sistematic. Pentru ca ea să fie autentică, „locul" acestei angajări trebuie să fie capabil să ne ocazioneze întîlnirea cu *imprevizibilul*, adică să ne ofere, în același timp, *noul* și *evitarea arbitrarului*; acest „loc" este experiența, și *idoneismul este deci filozofia a cărei opțiune fundamentală este deschiderea la experiență*.

Întrebarea : „dar ce este, atunci, experiența?", pe care o declanșează aproape instantaneu înrădăcinata noastră dorință de inteligibilitate, prilejuiește o adîncire a noutății de stil a filozofiei gonsethiene prin faptul că nu primește un răspuns net : Gonseth refuză *să închidă* experiența într-o definiție care să pretindă o adecvare completă, o dată pentru totdeauna, fapt care ar face-o incapabilă să mai instruiască și care ar face inutilă însăși deschiderea la ea. Cea mai puțin rigidă „definiție" ar fi aceea, pe care i-am schițat-o deja mai înainte, de orizont permanent al cunoașterii în curs de constituire, de ceea ce debordează în mod necesar „discursivul și fenomenologicul", de ceea ce depășește permanent și este capabil să instruiască permanent cunoașterea noastră atît a obiectului, cît și a subiectului, oricîte perfecționări ar fi suportat în prealabil această cunoaștere. În idoneism, ideea de experiență este concepută prin metodă ca deschisă, capabilă să se moduleze după tot ceea ce vom putea recunoaște ulterior — ulterior acestei conceperi — ca formă a experienței. Distingînd între felul în care un filozof recuperează în sistemul său ideea de experiență și felul în care experiența reală participă la această recuperare, altfel spus între *rolul pe care sistemul elaborat îl atribuie experienței* și *rolul ce revine experienței în elaborarea efectivă a sistemului*, există atît posibilitatea unui acord, cît și aceea a unui dezacord între cele două ipostaze ale experienței, după cum strategia care guvernează actul filozofării este una de angajare sau, respectiv, de fundament. În vederile acesteia din urmă, deschiderea la experiență este compatibilă cu un fundament necondiționat, cu existența unor principii prime, întrucît însăși experiența ne învață că există principii inalienabile nu numai în sensul că ele n-au fost dezmințite de vreo experiență, ci în sensul că ele constituie presupoziția necesară însăși experienței ca atare : un exemplu de asemenea principiu l-ar constitui necesitatea existenței simultane, pentru ca orice experiență să se producă, a unui obiect și a unui subiect. Deschiderea filozofiei la experiență ar echivala chiar cu o *asigurare împotriva dezmințirii, întrucît experiența nu poate contrazice experiența* ; deschiderea la o experiență închisă nu este altceva decît o închidere mediată a sistemului care o practică. Dimpotrivă, în ordinea unei strategii de angajare, deschiderea este profundă și permanentă, afectînd inclusiv conceptele cu care se operează : de aici refuzul unei „definiții definitive". Inevitabilitatea alegerii unei doctrine prealabile, a unor adevăruri elementare nu trebuie să ne facă să confundăm *inalienabilul* cu *ireformabilul*, inexistența „faptului pur" nu înseamnă că el și-a epuizat întreaga semnificație pe care ar putea s-o ia prin punerea lui în lumina unui anumit principiu. „Experiența nu poate contrazice experiența" presupune această experiență invariabil identică cu sine ; există însă o experiență a simțului comun și o experiență științifică, iar a doua, mai fină și mai evoluată, o poate contrazice pe prima. Există în orice experiență un obiect și un subiect, dar aportul obiectului și rolul subiectului sînt identic aceleași în toate experiențele? Experiența psihologiei genetice, prelungită în epistemologia genetică, ne spune că nu. Or, la Gonseth, „forma cea mai strictă a experienței cu care ea (o filozofie deschisă experienței. — *n.n.*) are a se confrunta este cea a procedurilor teoretice și tehnice ale științei" (p. 30), ceea ce și justifică — deși nu exclusiv — calificarea idoneismului drept o filozofie de inspirație științifică. De conceperea deschisă a experienței se leagă, credem, intenția profund

realistă a filozofiei deschise, întrucît deschiderea *permanentă* la experiență este justificată de capacitatea *permanentă* a acesteia din urmă de a ne informa asupra realului, iar permanența acestei capacități se datorează, la rîndul ei, *depășirii permanente a cunoașterii de către real*: este de pus la îndoială consecvența cu sine a unui realism care își imaginează a putea recupera integral la interiorul său realul, pentru a face din el un punct de plecare irevizibil asigurat. Realismul gonsethian este un realism în același timp avizat și modest, care nu aspiră la depășirea statutului de producție umană totuși, care este al oricărei filozofii: dacă deschiderea la experiență nu poate fi autentic asimilată strategiei de fundament, ci rămîne solidară cu o strategie de angajare, și dacă realismul este, la rîndul lui, solidar deschiderii la experiență, atunci și punctul lui de plecare rămîne în permanență o *opțiune*, și anume o opțiune de supus „singurei instanțe care nu dă greș niciodată, angajarea" (p. 39), instanță în care se poate încrede tocmai pentru că nu o interiorizează niciodată complet sau pe care nu o interiorizează niciodată complet tocmai pentru a se putea încrede în „obiectivitatea" ei.

În cele spuse pînă acum putem deja distinge ceea ce Vasile Tonoiu numește „o oarecare comunitate de voință, de inspirație, de proiect" cu filozofia marxistă: idoneismul reclamă deschiderea ca opțiune fundamentală-marxismul, ca trăsătură definitorie; adresa acestei deschideri este *experiența* pentru idoneism și *practica* pentru marxism; din ambele filozofii se degajă o intenție realistă; ambele apelează la știință pentru realizarea acestei intenții; etc. Rămînînd la aceste „linii mari", se poate pune însă întrebarea: „atunci la ce bun dialogul?". Sau, altfel spus, pentru că vorbeam de evaluare, idoneismul lui Gonseth nu poate prezenta pentru filozofii marxiști decît interesul și valoarea unei simple confirmări?

În primul rînd trebuie să spunem că, după părerea noastră, nici reținerea unor puncte de confirmări n-ar fi neglijabilă. În al doilea rînd, se cuvine să ne amintim că nu sînt în spiritul dialecticii punerea și rezolvarea problemelor într-un mod prea tranșant. Nu putem crede că Marx a repudiat caracterul închis al filozofiei hegeliene pentru a-l reedita el însuși. Ar fi și greu să credem așa ceva, întrucît Marx nu ne-a lăsat un „sistem" filozofic în sensul tradițional, expus pînă în detaliul tuturor articulațiilor sale. Filozofii marxiști contemporani sînt moștenitorii mai curînd ai unui *spirit* decît ai unei *litere*. Pentru a nu da decît un exemplu, *Tezele despre Feuerbach* trebuie să fie considerate drept nucleul unei luări de poziție marxistă față de filozofie, sau trebuie să ne mărginim, ca Althusser, la a lua cunoștință de „caracterul lor enigmatic"? Pentru că sînt susceptibile de interpretări, le vom abandona, radiind pur și simplu fragmentul din gîndirea lui Marx pe care îl conțin, sau vom încerca să le interpretăm în lumina celorlalte scrieri ale lui Marx, care vor deveni atunci ele însele susceptibile de a ne spune mai mult în lumina clarificărilor pe care le-au ocazionat? Oricum am proceda, reiese clar faptul că filozofii marxiști contemporani nu au o simplă sarcină de reproducere a ceva în întregime gata făcut, că munca lor trebuie să fie ea însăși o muncă de *elaborare*.

Or, într-o asemenea muncă de elaborare, dialogul și confruntarea își au o utilitate de care nimeni nu se poate dispensa fără riscul izolării (echi-

valentă cu o „închidere"), așa cum arăta încă Engels, referindu-se la Feuerbach. Dialogul are el însuși un plan secund, în care alteritățile eventuale puse față în față pot provoca niște rezultate prin ricoșeu, fără legătură imediat aparentă cu ceea ce le-a declanșat. De un asemenea gen ni se pare a fi utilitatea unui dialog cu idoneismul. De pildă, înainte de a o accepta sau a o respinge, distincția între strategia de *fundament* și cea pe care, ținînd seama de caracterul reflexiv al idoneismului și de inspirația lui științifică recunoscută, o putem numi, fără a forța prea mult nota, o strategie de *autofundare*, poate fi încercată, supusă la probă în ceea ce privește modalitatea de constituire ca un tot coerent al filozofiei marxiste. Se știe că Engels a distins o problemă pe care a numit-o fundamentală pentru orice filozofie, deci și pentru marxism. Ce trebuie să înțelegem aici prin „*fundamental*"? Se pare că sînt posibile două interpretări, și anume: într-un prim caz, „fundamental" ar vrea să spună că rezolvarea *acestei* probleme ar condiționa în mod *univoc* rezolvările *tuturor* celorlalte probleme care ar putea să survină meditației filozofice; într-un al doilea caz, existența celor *două* laturi ale problemei fundamentale a filozofiei ar fi de natură să pună în evidență autofundarea lor (răspunsul la una din ele ar condiționa însăși formularea celeilalte, și aceasta în mod reciproc), care ar explica și reclama în același timp deschiderea la experiență, în principal la experiența științifică: „fundamental", ar vrea să spună atunci ceva similar cu o opțiune dominantă, adică de acceptat în prealabil, dar de probat ulterior și de instruit cu eventualele rezultate ale acestei probe. La Althusser și Gramsci, ambii filozofi marxiști, găsim două poziții care ar putea fi asimilate celor două strategii despre care este vorba. Astfel, la Althusser, în anistorismul filozofiei și în caracterul irevizibil al categoriei fundamentale a materialismului („categoria de *materie* nu se poate schimba. Ea este «absolută»") putem identifica trăsăturile unei strategii de fundament, în vreme ce la Gramsci („... ce va însemna termenul «monism»? Nu monismul materialist și nici monismul idealist, ci identitatea contrariilor în actul istoric concret, adică activitatea umană (istorie—spirit) în sens concret și indisolubil legată de o anumită «materie» organizată (istoricizată), de o natură transformată de om") pare a fi vorba de strategia opusă și nu întîmplător gîndirea lui este prezentată sub egida „marxismului deschis". Dacă distincția gonsethiană a celor două strategii reprezintă conștientizarea unei existențe reale, atunci această conștientizare nu ne-ar putea servi drept instrument pentru o înțelegere comparativă a gîndirii celor doi filozofi marxiști (înțelegere care ar fi mai dificilă în absența unui criteriu al comparării)? Între Gramsci și Althusser mai există și diferența că primul consideră marxismul o nouă filozofie a practicii (*praxisului*), în vreme ce al doilea îl consideră o nouă practică a filozofiei; reflexivitatea idoneistă a *opțiunii* reale pentru deschiderea la experiență și a *punerii în formă metodologică* a acestei opțiuni-de-fapt nu ne-ar putea sugera modelul unei înțelegeri complementariste a pozițiilor celor doi gînditori marxiști? Nouă ni se pare că filozofia nouă a practicii și practica nouă a filozofiei nu sînt niște poziții reciproc exclusive. Trebuie să recunoaștem că valoarea metodologică a conceptului de complementaritate a trecut, în ceea ce ne privește, dintr-o stare vag tematică într-una cu un spor de claritate, și aceasta și ca urmare a contactului cu modul în care operează acest concept în gîndirea unui Piaget sau a unui Gonseth. Și, pentru a da un ultim exemplu,

cultivarea voită a indeterminării conceptelor idoneiste, în particular a celui de experiență, cu justificarea ce-i este oferită, n-ar putea să ne sugereze locul în care să căutăm sursa dificultăților pe care le întîmpină încercarea de a recupera într-o definiție atotcuprinzătoare semnificația unei categorii cum este aceea de practică, definiție care este gîndită ca absolut necesară pentru „fixarea" locului practicii în filozofia marxistă?

Aceste probleme care solicită meditația noastră sînt de natură, credem, să proiecteze un spor de lumină asupra a ceea ce spuneam despre efortul lui Vasile Tonoiu de a reda un *stil*, o *manieră* de a gîndi și, de asemenea, asupra caracterului indirect, secundar, de *sugestie* mai curînd decît de *enunț*, al profitului pe care îl putem trage din contactul cu filozofia lui Ferdinand Gonseth. Tonoiu a izbutit o bună alegere în maniera în care și-a conceput cartea („Ceea ce ne-a călăuzit a fost, înainte de toate, intenția de a reface, pentru cititorul interesat, spectrul unei gîndiri... în ceea ce am considerat a-i constitui nu atît slăbiciunile, cît actualitatea și vigoarea" *(Cuvînt înainte)*). Desigur că filozofia gonsethiană nu este sustrasă oricărui reproș. Încă acum mai bine de douăzeci de ani, Piaget reproșa lui Gonseth, între altele, insuficienta deschidere la știință (în particular la psihologia genetică) în conceperea *schemei*, concept învestit de Gonseth cu o valoare metodologică particulară, avertizînd asupra pericolului pe care îl prezintă o asemenea insuficientă deschidere pentru respectiva filozofie, anume de a deveni o filozofie printre altele: „credem că Gonseth alunecă pe această pantă din momentul în care se lasă să-și boteze sistemul personal, căci «idoneismul», fie el absența oricărui sistem, înseamnă a-i da o aparență periculoasă, de a trezi prin însuși numele său bănuiala contrariului". Chiar dacă ar fi așa, chiar dacă „schema" psihologiei genetice ar echivala cu depășirea unui „prag de precizie" în raport cu „schema" gonsethiană, acest fapt nu ar face decît să confirme „în negativ" necesitatea deschiderii la experiență, or, noi am căutat să arătăm că ceea ce interesează la Gonseth — și ceea ce a căutat să refacă Vasile Tonoiu — este în primul rînd o chestiune de *spirit*, de stil. Dacă în calitate de *stil în acțiune* idoneismul nu este absolut nou, așa cum ne lasă s-o vedem convergențele amintite cu marxismul, în calitate de *conștientizare* a acestui stil poate aduce, credem, servicii comparabile cu acelea aduse de logica „reflexivă" logicii „naturale". În mod paradoxal, interesul acestei filozofii care „cultivă indeterminarea" constă tocmai în aceea de a aduce prețioase precizări, și caracterul de paradox este atenuat dacă ținem seama de faptul că aceste precizări privesc tocmai nedeterminarea totală, absolută a cunoașterii noastre, perfectibilă tocmai pentru că este imperfectă. Într-un anumit sens înțelegem că, sub sancțiunea diluării tocmai a ceea ce prezintă realmente interes în filozofia gonsethiană, Tonoiu nu putea urma o altă cale decît aceea pe care a urmat-o: a căuta să te apropii cît mai mult de indeterminat nu este o sarcină de realizat prin determinări expeditive, ci necesită o învăluire prudentă. Aceste rînduri chiar sînt departe de a acoperi fie și măcar o dare de seamă despre întreaga carte a lui Vasile Tonoiu: ele n-au izbutit decît cîteva referiri sumare la o parte din cuprin-

sul primeia dintre cele trei mari teme ale cărții: „Privire generală asupra idoneismului", „Exemplaritatea metodologică a geometriei" și „O viziune dialectică asupra cunoașterii", pe care le ghicim organizate după o ordine acordată coerenței interioare a filozofiei pe care o expune. Recenzia noastră vizează mai ales semnalarea unei cărți de autentic interes, a cărei lectură integrală nu o poate, în nici un caz, suplini. În măsura în care judecă despre valoare, recenzia noastră nu constituie decît o încercare de confruntat ea însăși cu aprecierea finală a cititorului, în al cărui drept ultim credem cu adevărat.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

TITU MAIORESCU ȘI FILOZOFIA KANTIANĂ (I)

DE

SIMION GHIȚĂ

Studierea influențelor suferite de un gînditor de seamă are o importanță îndeobște recunoscută în istoria filozofiei. Atunci însă cînd este vorba de un gînditor care a exercitat, la rîndul său, o influență puternică asupra culturii epocii și asupra posterității, cunoașterea izvoarelor concepției sale prezintă un interes îndoit : pentru înțelegerea concepției însăși, dar nu mai puțin a culturii pe care a influențat-o. Importanța problemei este și mai mare în cazul lui Titu Maiorescu, care a trăit într-o epocă de „europenizare" a României, adică de asimilare a culturii moderne, și care, renunțînd să se dedice elaborării unui sistem filozofic propriu — ai cărui germeni se pot descoperi în scrierile sale filozofice din tinerețe[1] —, s-a străduit să introducă în cultura românească marile valori ale culturii universale și să orienteze spiritele în direcții majore de gîndire. Fără a-i putea atribui un sistem propriu și original, îi putem atribui totuși calitatea de gînditor autentic cu spirit independent, cu o mare capacitate de asimilare și selectare a ideilor filozofice moderne, pe care le-a combinat și articulat într-o formulă proprie, în acord cu tendințele timpului și cu cerințele dezvoltării culturii române moderne. Este neîndoielnic faptul că poziția sa filozofică a avut în epocă o semnificație și o funcție ideologică, implicit un caracter de clasă, dar din punctul de vedere al istoriei culturii

[1] Asupra efortului său timpuriu de a-și închega o concepție proprie asupra lumii, Maiorescu ne-a lăsat mărturie cele trei lucrări din tinerețe, care reprezintă totodată trei trepte de elaborare filozofică : 1) *Das Verhältnis* (1859), foarte probabil teza sa de doctorat din Germania, lucrare rămasă în manuscris ; 2) *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form* (1860), care reprezintă o dezvoltare și o lărgire a primei lucrări ; tradusă în franțuzește, ea a fost prezentată și bine apreciată ca teză de licență la Sorbona ; 3) *La Relation. Essai d'un nouveau fondament de la philocophie* (1861), teza de doctorat la Sorbona, în care, așa cum rezultă din corespondența sa, Maiorescu susține o concepție articulată, reprezentînd dezvoltarea originală a ideilor din *Einiges*. Din cauza criticii aspre făcute spiritualismului eclectic francez din perioada lui Napoleon al III-lea, susținerea acestei teze a fost mereu amînată. Expirîndu-i bursa, Maiorescu a fost nevoit să revină în țară.

Rev. filoz., 19, 11, p. 1345–1356, București. 1972

noastre și al nivelului dezvoltării ei în secolul trecut, rolul acestei poziții necesită o judicioasă considerare.

Problema influențelor suferite de Maiorescu este pe cît de importantă, pe atît de grea. Ezitarea sa de a se pronunța categoric în multe probleme — lăsînd mereu porți deschise noilor cercetări —, diversitatea domeniilor abordate și a izvoarelor de inspirație, precum și evoluția concepțiilor sale în diverse etape constituie mari dificultăți în soluționarea acestei probleme. Dacă la toate acestea adăugăm și faptul că multe și importante documente filozofice maioresciene n-au fost cunoscute și valorificate [2] și că însești cercetările bazate pe studierea temeinică a scrierilor sale filozofice cunoscute se limitează doar la unele lucrări, aspecte sau momente, ne explicăm diversitatea și unilateralitatea interpretărilor și a caracterizărilor date filozofiei maioresciene.

Rînd pe rînd, Maiorescu a fost considerat herbartian, hegelian, schopenhauerian, kantian, spencerian, unii cercetători absolutizînd una sau alta din aceste interpretări. După părerea noastră, fiecare dintre aceste interpretări are un anumit temei și caracterizează un aspect sau un moment al gîndirii maioresciene, dar nici una dintre ele nu cuprinde adevărul, care nu poate fi surprins decît prin raportarea la ansamblul gîndirii lui Maiorescu privite în evoluția ei.

În filozofia maioresciană, influențele străine se manifestă sub forme foarte variate : de la admiterea deschisă a raționalismului critic herbartian și a antropologismului ateu feuerbachian (în prima perioadă) la adoptarea sfioasă a apriorismului kantian în teoria cunoașterii și a unor idei schopenhaueriene în estetică (în a doua perioadă) și pînă la influențe nemărturisite, mai mult indirecte, dar reale ale hegelianismului, istorismului și evoluționismului în teoria culturii.

Pentru a fi bine înțeleasă, problema influențelor la Maiorescu trebuie cercetată ținînd seama de : evoluția gîndirii sale în diverse etape ; aspectul sau domeniul la care se referă (filozofie, teoria culturii, estetică) ; natura influenței (directă-ortodoxă, indirectă-infidelă, selectivă etc.) ; funcția pe care o îndeplinește în cultura română, precum și de raporturile dintre influențe în cadrul aceleiași etape.

În evoluția gîndirii filozofice maioresciene putem distinge două perioade după influența dominantă : I. *perioada herbartiană-feuerbachiană* (1857—1871) și II. *perioada kantiană* (după 1872). În prima perioadă, pe fundalul influenței directe și, mai mult sau mai puțin, ortodoxe a lui Herbart și Feuerbach (în aspecte **filozo**fice diferite) se constată și influențe indirecte : a) hegelianismul și **istorism**ul în probleme de teoria culturii și de „filozofie socială" (prin **intermediul** lui Feuerbach, în *Einiges* și a lui

---

[2] Dintre aceastea, menționăm : 1) *II. Appendix zu : Ein fragment aus meiner Jugend, 1858* (scrisori și reflecții filozofice din 1858) ; 2) *Das Verhältnis* (1859) ; 3) *Socialismul și comunismul în Franța* (1859) (un manuscris cu evidentă influență hegeliană și istoristă) ; 4) *Epistolarium* (mai multe volume — cuprinzînd copii sau ciorne ale scrisorilor expediate) ; 5) *Einiges philosophische...* (1860) (cercetată de foarte puțini comentatori ai filozofiei maioresciene și numai parțial) ; 6) *Prelegeri libere de logică și aplicațiile ei*, ținute în anul școlar 1880—1881 la Universitatea din București și redate pe larg în ziarele vremii ; 7) *Cursul de istoria filozofiei germane, franceze și engleze în sec. XIX* (manuscris) ; 8) *Primele două prelegeri despre filozofia kantiană* ținute în 1884 și publicate în presa vremii ; 9) Rezumatul conferinței *Religiunea* (în „Convorbiri literare" 1872) ; scrisoarea către Du Bois Reymond din 1891, cea către Spencer din 1893 etc.

Lorenz von Stein în manuscrisul *Socialismul şi comunismul în Franţa*; influenţa lui Hegel se resimte şi în estetică, dar nu direct, ci prin intermediul profesorului său de la Berlin, hegelianul Karl Werder, „care făcea interesante aplicări în estetică", precum şi a lui Vischer; b) deşi subterană, influenţa kantiană se resimte şi în această perioadă prin intermediul lui Schiller şi Herbart în estetică şi ca infrastructură a filozofiei lui Herbart şi a antropologiei lui Feuerbach.

În a doua perioadă (începînd din 1872), influenţa principală o constituie filozofia kantiană şi gîndirea ştiinţifică. În cadrul acestei perioade. dominant kantiene, putem distinge două etape: 1) 1872—1890, cînd kantianismul este aliat cu ştiinţa şi opus pozitivismului, care este criticat pentru că ameninţă autonomia filozofiei; 2) după 1890, cînd Maiorescu tinde să apropie kantianismul de pozitivismul lui Comte şi de evoluţionismul lui Spencer.

În teoria culturii şi în ceea ce s-a numit cîndva „filozofia socială" se continuă în esenţă concepţia istoristă, cu deosebirea că hegelianismul se estompează, istorismul îmbrăcînd noua haină a scientismului şi a evoluţionismului. În estetică se menţine influenţa kantiană, peste care se aşterne cea platonic-schopenhaueriană.

Aşadar, influenţa kantiană constituie o permanenţă în gîndirea lui Titu Maiorescu. După cum am mai spus, indirectă şi mai mult subterană, ea a fost prezentă încă din prima perioadă dominată de influenţa lui Herbart şi a lui Feuerbach, ale căror concepţii n-au fost străine de filozofia kantiană. Johan Friedrich Herbart a pornit de la Kant şi reprezintă tendinţa realist-radicală, considerînd „lucrul în sine" ca avînd o existenţă reală, absolută. În lucrarea sa filozofică fundamentală *Allgemeine Metaphysik* (1828), el se declară kantian, „dar un kantian de la 1828, şi nu unul de pe vremea categoriilor şi a *Criticii puterii de judecată*, care conţine în germene erorile idealismului speculativ postkantian" [3]. „Faptul că fenomenul nu reprezintă lucrul în sine, ci numai aparenţa — argumentează Herbart — nu exclude, ci, dimpotrivă, presupune existenţa lui. «Kein Schein ohne Sein» (nici o aparenţă fără existenţă)", spunea el. De fapt Herbart împinge realismul dincolo de Kant, susţinînd că gîndirea este aceea care gravitează în jurul existenţei, şi nu invers. El respinge doctrina kantiană a categoriilor, considerînd-o un model de dezordine într-o ordine aparentă. Această orientare realistă va influenţa modul cum va înţelege Maiorescu kantianismul după 1870. Respingînd metoda speculativă a lui Fichte, Schelling şi Hegel, care, după el, construiau din imaginaţie cunoaşterea lumii, Herbart pleacă, în teoria cunoaşterii, de la experienţă, ca şi Kant. Dar, spre deosebire de creatorul metodei transcendentale, care considera că, pentru a determina valoarea cunoştinţelor, trebuie să cercetăm mai întîi mecanismul cunoaşterii, Herbart susţine că nu ne putem îndoi de capacitatea cunoaşterii, căci, dacă modul de a gîndi este nesigur, atunci nu e nesigură numai gîndirea despre lume, ci şi gîndirea despre propria noastră gîndire [4].

---

[3] Friedrich Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, 1828, § 39, I, p. 128 (citat după Victor Delbos, *De Kant aux post-kantiens*, Paris, 1940, p. 190.

[4] Vezi P.P. Negulescu, *Istoria filozofiei contemporane*, vol. III, p. 91 şi urm.

Deși s-a îndepărtat mult de Kant, Herbart a pornit totuși de la el și păstrează elementele realiste din filozofia acestuia. Chiar și estetica herbartiană — de care Maiorescu n-a fost străin — își are rădăcini în cea kantiană. „Herbart — scrie Benedetto Croce — este, poate, în estetică cel mai riguros discipol și continuator al lui Kant"[5].

Nici antropologismul ateu al lui Feuerbach n-a fost străin de filozofia kantiană. În recenzia asupra cărții lui Maiorescu *Einiges philosophische . . .*, Adolf Stahr aprecia că divinitatea e înfățișată întocmai ca la Kant și Feuerbach [6]. De fapt Feuerbach — și după el Maiorescu —, deși pornește de la Kant, merge mult mai departe decît scepticismul kantian. Într-adevăr, în timp ce Kant afirmă că nu se poate demonstra existența, dar nici inexistența lui Dumnezeu, antropologismul feuerbachian este categoric ateu, admițînd ca adevăr stabilit inexistența obiectivă a divinității. Cu toate acestea, ateismul antropologic al lui Feuerbach își are rădăcini în filozofia kantiană. Această tendință atee o va menține Maiorescu și în perioada cînd în concepția sa va domina influența kantiană.

Maiorescu a cunoscut filozofia kantiană încă din anii studiilor sale la Berlin și s-a referit direct la ea[7]. În studiul Προς τι *Das Verhältnis* (1859), foarte probabil teza sa de doctorat, el vorbește despre măreția *Criticii rațiunii pure* și apreciază că „*marele merit al lui Kant este distincția dintre fenomen și lucrul în sine*" [8]. Deși discipol al lui Herbart, i se pare că acesta a fost prea aspru în critica făcută lui Kant și consideră că aprecierea elogioasă dată de Schopenhauer e mai corespunzătoare. El este însă de părere că întemeietorul criticismului n-a clarificat suficient raportul dintre rațiunea pură și cea practică. „De aceea, a trebuit ca opera lui Kant să fie supusă unei profunde prelucrări" [9], lăsînd să se înțeleagă că această prelucrare trebuie făcută în direcția realistă a lui Herbart prin interpretarea lucrului în sine" ca un dat obiectiv. „Lucrul în sine al lui Kant, realiile lui Herbart și așa mai departe nu se află în accepția lor strictă în eu, deoarece pentru eu ele sînt numai negative" [10].

Referirea la „eu" din textul citat vizează critic în subtextul ei poziția idealist-absolută a lui Fichte, după cum reiese dintr-un pasaj al unei scrisori trimise în 1858 „elevei" pe care o medita, contesa Olga Coronini, scrisoare păstrată de Maiorescu în grupajul intitulat *Apendice II la*: *Un fragment din tinerețea mea, 1858*. După ce arată, în scrisoare, motivul care „îl hotărî pe Fichte să precizeze că eul singur este absolut, iar toate celelalte există numai într-atît cît eul poate și voiește să le recunoască (Idealismul)", Maiorescu invocă drept argument pe Kant: „Kant a dovedit într-un mod foarte practic netemeinicia acestui idealism. A chemat la el odată un idealist și l-a întrebat dacă totul ar fi real-subiectiv și există numai într-atît cît eul voiește să recunoască? Și cînd acesta afirmă, Kant

---

[5] Benedetto Croce, *Estetica*, București, Edit. Univers, 1970, p. 147.

[6] Citat după Mircea Florian, *Începuturile filozofice ale lui Titu Maiorescu*, în „Convorbiri literare", număr jubiliar, 1937, p. 136.

[7] La 15 februarie 1859, Titu Maiorescu nota: „De cînd sînt în Berlin (din toamna anului 1858), citii... Kant, *Antropologia* (*Însemnări zilnice*, vol. I, p. 109—110).

[8] Titu Maiorescu, Προς τι *Das Verhältnis*, 1859; manuscris la Biblioteca centrală de stat nr. 2 026, f. 23.

[9] *Ibidem*, f. 23.

[10] *Ibidem*, f. 23, p. 93.

luă un beţişor, îl lovi bine şi-l întrebă apoi : dacă într-adevăr simte numai ceea ce vrea să simtă, sau dacă nu trebuie să simtă acum durere, vrînd-nevrînd ? Astfel simţurile sînt prezente, sînt obiective. Şi cînd un om este de asemenea despuiat de toate simţurile, cînd este orb, surd şi aşa mai departe, el *trebuie* să simtă durere, foame, sete, frig, cald. Dacă are ochi şi-i deschide, atunci el *trebuie* să vadă ceva. Aşadar *există* lucruri ; aserţiunea opusă a sofistului Gorgias e falsă. Dar ce sînt lucrurile este pentru noi o altă întrebare, insolubilă poate. Trebuie să admitem fiinţa lucrurilor, dar nu putem să o concepem şi mai puţin să o lămurim" [11]. Socotim acest pasaj extrem de semnificativ pentru Maiorescu, îndeosebi fraza ultimă, din care se vede ce anume şi în ce chip asimilase tînărul student din gîndirea lui Kant. Scrisoarea reprezintă cronologic primul document original, încă nevalorificat, cu privire la gîndirea lui Maiorescu şi la raporturile sale cu Herbart şi Kant. De notat aici că, mai tîrziu, în prelegerile universitare din 1885, Maiorescu încheia expunerea filozofiei lui Fichte cu următoarea observaţie : „ De altminteri, Kant, al cărui adevărat explicator credea Fichte să fie, s-a pronunţat în contra « doctrinei ştiinţei » printr-o scurtă declarare publică din 7 august 1793".

Interesul lui Maiorescu pentru filozofia kantiană a crescut în 1861. Referindu-se la această perioadă, el va scrie peste o jumătate de veac : „ La plecarea mea din Berlin pentru a veni în ţară, în 1861, însuşi profesorul Karl Werder m-a sfătuit să mă ocup de Schopenhauer pentru a ajunge prin el la Kant, *Critica raţiunii pure*, ca la un izvor ce va trebui desfundat"[12]. Plecînd de la această mărturisire, Ion Petrovici, căruia i-a fost adresată această scrisoare, lasă să se înţeleagă că Maiorescu a urmat întocmai şi imediat sfatul profesorului său, trecînd la studierea filozofiei lui Schopenhauer pentru a ajunge la Kant. Totuşi lucrurile nu s-au petrecut astfel. Mărturisirile făcute de Maiorescu rămîn valabile, dar nu pentru momentul 1861, ci pentru perioada de după 1870, cînd începe să traducă din Schopenhauer şi se apropie de apriorismul kantian. Documentele arată că Maiorescu a trecut direct — încă din vara anului 1861, şi nu după întoarcerea în ţară [13] — la studierea operelor fundamentale ale lui Kant fără vreo tangenţă cu filozofia lui Schopenhauer. Motivul nu era însă adeziunea la sistemul lui Kant, pentru care avea totuşi admiraţie, ci pregătirea pentru a-l introduce în cultura română. La 13 august 1861, Maiorescu îi scria de la Paris tatălui său : „ *Voi continua* mai departe traducerea *Criticii raţiunii pure* de Kant, pe care am început-o de cîtva timp. Eu îmi promit mult de la această lucrare şi o urmez cu toată căldura cuvenită. Cu acest op gîndesc a debuta în România ca publicist. Pe de altă parte, o asemenea traducere îmi este cea mai bună preparare la profesura filozofică, care, spre a spune termenul adevărat, mă entuziasmează. Cu filozofia lui Kant o să încep cursul filozofic la facultatea din Bucureşti. Dacă nu există catedră, o voi deschide gratis prin cursuri publice, la care mă pregătesc acum cu o seriozitate vitală" [14]. Aceeaşi preocupare o menţionează şi în scrisoarea din 22 august 1861 către poetul Nicoleanu. „ Eu pe aici

---

[11] Cf. „Convorbiri literare", 1944, nr. 1, p. 33.
[12] Cf. I. E. Torouţiu, *Studii şi documente literare*, vol. V, Bucureşti, 1934, p. 276.
[13] În noiembrie 1861.
[14] Titu Maiorescu, *Epistolarium*, vol. III, Bibl. Acad. R.S.R., Arhiva Maiorescu.

mă pusei pe lucru ; traduc filozofia lui Kant, deşi o reflexiune mai coaptă mă convinse că începutul filozofiei trebuie să se facă la noi cu Descartes şi Spinoza. Înainte de a cunoaşte critica lui Kant, trebuie să fie cunoscut obiectul acestei critice" [15].

La întoarcerea în ţară, Maiorescu s-a ţinut de cuvînt. Primul curs de filozofie ţinut la universitate (la Iaşi însă, nu la Bucureşti) a fost consacrat filozofiei kantiene [16]. În anii următori, chiar şi la cursurile speciale de etică, de antropologie etc., Maiorescu expunea concepţia lui Kant şi recomanda studenţilor capitole întregi din *Critica raţiunii pure*, precum şi din *Critica raţiunii practice* [17].

În 1867, în cadrul ciclului de conferinţe publice ale „ Junimii", intitulat *Cărţile omenirii*, Maiorescu a vorbit despre *Critica raţiunii pure* [18].

Această propagare a filozofiei kantiene prin cursuri şi conferinţe nu a însemnat, în această etapă, şi o adeziune necondiţionată la ea, o asimilare integrală a ideilor fundamentale ale kantismului în conţinutul concepţiei sale. O influenţă mai accentuată a ideilor kantiene asupra conţinutului concepţiei lui Maiorescu se resimte, deşi indirect, în concepţia estetică. În *Einiges philosophische* . . . (1860), expunînd o teorie a frumosului şi a raportului dintre frumos, bine, plăcut şi sublim, Maiorescu se referă direct la Herbart şi, mai ales, la Schiller, dar menţionează că „ în această concepţie Schiller se întemeiază pe Kant" [19]. Dealtfel, specialiştii au remarcat asemănarea punctelor de vedere ale lui Herbart şi Schiller în această problemă, precum şi descendenţa lor kantiană.

Tudor Vianu remarcă faptul că, în Conferinţa din 1861 despre vechea tragedie franceză şi despre muzica lui Wagner, dar mai ales în răspunsul dat lui Schasler în cadrul discuţiilor, „ Maiorescu se referă aici la concepţia lui Kant asupra sublimului, aşa cum este înfăţişată în *Kritik der Urteilskraft*" [20].

Idei estetice de origine kantiană găsim şi în studiul din 1867. Aşa, de pildă, înţelegerea plăcerii artistice ca o contemplaţie dezinteresată o găsim şi în *Critica puterii de judecată*, deşi în epocă ideea apărea ca fiind a lui Schopenhauer. Chiar şi mai tîrziu (1889), cînd va vorbi despre poeziile lui Eminescu, Maiorescu va înţelege geniul tot în spiritul kantian [21], ca necălăuzindu-se după reguli exterioare, ci normele lui devenind legi pentru alţii (deşi e foarte probabil ca ideea să şi-o fi însuşit prin intermediul concepţiei schopenhaueriene). Acelaşi lucru se poate spune şi despre raportul dintre artă şi morală. Ca şi Kant, Maiorescu susţine că plăcerea estetică dezinteresată şi uitarea de sine favorizează sentimentul moral.

Spiritul filozofiei kantiene se resimte şi în concepţia maioresciană despre autonomia valorilor culturale cardinale : adevăr , bine şi frumos. Deosebirea atît de tranşantă dintre ştiinţă, artă şi morală nu reprezintă

---

[15] *Ibidem.*

[16] Vezi *Anuarul general al instrucţiunii publice din Iaşi pe anul scolastic 1863—1864.*

[17] Vezi *Programul detailat al cursurilor de filozofie din Universitatea din Iaşi pentru anul scolastic 1865—1866*, în „Buletinul Instrucţiunii publice", din noiembrie 1865, p. 205—206.

[18] Vezi rezumatul în „Convorbiri literare", 1867, nr. 1.

[19] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische...*, p. 224.

[20] Tudor Vianu, *Influenţa lui Hegel în cultura română*, în volumul *Studii de literatură română*, Bucureşti, Edit. didactică, p. 609.

[21] Vezi Imm. Kant, *Critica puterii de judecată*, § 46.

însă o ierarhizare a lor. Toate au — pentru Maiorescu — valoare egală, iar deosebirea radicală dintre ele are menirea să le apere autonomia, respingînd confuzia valorilor şi tendinţa uneia de a le subordona pe celelalte. „ Nu că poezia ar fi nedemnă de reflecţia ştiinţifică sau reflecţia ştiinţifică nedemnă de poezie, dar *aceste sfere provin din operaţiuni aşa de radical deosebite ale minţii omeneşti*, încît o confundare a lor este cu neputinţă într-o stare normală a literaturii" [22].

Esenţa kantiană a concepţiei maioresciene despre autonomia valorilor a fost remarcată mai demult de Tudor Vianu. Maiorescu, arată el, „ lucrează cu un concept al adevărului şi, în ultimă analiză, cu unul al frumosului, de origine kantiană, adică cu conceptele unor valori postulate de o conştiinţă în genere" [23].

Aşadar, încă din prima perioadă, Maiorescu a studiat şi a răspîndit — timp de mai mulţi ani — filozofia kantiană, pe care a apreciat-o ca una din marile creaţii ale culturii moderne, capabilă să constituie un punct de sprijin şi un model pentru tînăra cultură română, aflată în plin proces de modernizare. El şi-a însuşit unele idei filozofice şi estetice ale gînditorului german, iar în problemele culturii române s-a inspirat din teoria kantiană a autonomiei valorilor, în accepţia dată acesteia de părintele criticismului.

Cu toate acestea, în filozofia generală, el a rămas, în prima perioadă, în orizontul dominat de formaţia sa herbartiană şi de impulsul feuerbachian, lăsînd însă porţi larg deschise spre alte orizonturi. Între acestea, filozofia kantiană ocupă un loc privilegiat. Spre ea se va îndrepta Maiorescu în etapa următoare.

■

Începînd de prin 1870, Maiorescu se apropie tot mai mult de filozofia kantiană, prin intermediul lui Schopenhauer [24]. În decembrie 1870 şi ianuarie-februarie 1871, el traduce şi publică în „ Convorbiri literare" *Despre filozofia la universitate. O prescurtare din Schopenhauer* [25]. Deşi o traducere, este semnificativă pentru orientarea sa filozofică de mai tîrziu. Ea ne apare ca o încercare de pregătire a spiritelor pentru introducerea kantianismului la noi, căci nu cunoaştem în literatura română un elogiu mai mare adus filozofiei kantiene. Titu Maiorescu a crezut că poate face mai bine acest lucru prin intermediul lui Schopenhauer. Kant reprezenta pentru Schopenhauer nu numai punctul de plecare al filozofiei sale, ci

---

[22] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. I, 1931, p. 68.

[23] Tudor Vianu, *Titu Maiorescu*, în *Istoria literaturii române moderne*, Bucureşti, 1944, p. 182.

[24] Care să fi fost motivele pentru care Maiorescu, deşi, cum am văzut, studiase direct operele lui Kant, a preferat să propage, la noi, şi în bună măsură să-şi însuşească un kantianism de coloratură schopenhaueriană? Să fie urmarea sfatului dat de Werder la 1861? Puţin probabil. În orice caz, nu acesta credem că a fost motivul principal. Adevăratele motive le-a arătat Maiorescu însuşi mai tîrziu. „Expunem mai pe larg filozofia lui Schopenhauer — spunea el la cursul de istoria filozofiei germane (1885) —, fiindcă în mişcarea filozofică de astăzi, această filozofie se menţine la ordinea zilei ca o continuare a kantianismului" (Ms. 1521, Bibl. Acad. R.S.R.). Un alt motiv important îl constituie faptul că, nefiind atunci la noi o mişcare filozofică, el a căutat să-l introducă într-o mişcare cultural-literară, „Junimea", care n-ar fi primit cu plăcere stilul riguros şi rece al textelor kantiene. În afară de aceasta, Schopenhauer a simplificat doctrina kantiană, făcînd-o mai accesibilă publicului intelectual.

[25] În 1872, Maiorescu începe traducerea şi publicarea *Aforismelor* lui Schopenhauer.

filozofia însăși, liberă de servituțile față de ideologia oficială-religioasă la care o supuseseră urmașii lui Kant, Fichte, Schelling și Hegel. Această idee a autonomiei filozofiei față de religie ca ideologie oficială îi era scumpă lui Maiorescu, care tocmai scrisese articolul *Învățământul primar amenințat*, unde cerea laicizarea învățământului. Ideea fundamentală din *Filozofia la universitate* concordă perfect cu teoria autonomiei valorilor culturale, pe care Maiorescu o susținea și o promova de mai mulți ani la noi.

„ Filozofia își are steaua ei proprie, *Parerga*, care o conduce și aceasta nu apune niciodată" [26] scria Schopenhauer. Publicarea seriei de articole schopenhaueriene *Filozofia la Universitate* [27] este semnificativă pentru schimbarea orientării lui Maiorescu : de la Herbart [28] spre Kant și de la Feuerbach spre Schopenhauer. De fapt, în privința ateismului, Maiorescu n-a schimbat nimic, deoarece și Schopenhauer este critic al religiei, ca și Feuerbach ; și-a schimbat însă punctul de sprijin, premisa socială : a trecut de la implicațiile sociale liberale ale ateismului feuerbachian la poziția de liber cugetător individual, cum era Schopenhauer [29].

Desigur, aceasta fiind o traducere, nu exprimă direct punctul de vedere personal al lui Maiorescu. Găsim însă în ea coincidențe importante, ca autonomia valorilor și critica religiei. Dar această traducere este semnificativă pentru orientarea filozofică ulterioară a lui Maiorescu, exprimată în mod explicit un an mai tîrziu. În conferința *Despre religiune*, al cărei rezumat amplu a fost publicat în „ Convorbiri literare" (1872), Maiorescu face primele mărturisiri aprioriste, colorate schopenhauerian.

Deși insuficient de clar, el caută să argumenteze aprioritatea spațiului și a timpului. Noi nu percepem numai impresii, ci și răstimpul dintre ele, „ avem conștiință de timpul ce trece între o impresiune și alta. Dacă percepția sunetului provine din impresiuni exterioare, desigur că aceea a răstimpului dintre ele nu poate fi atribuită unei asemenea cauze, de vreme ce noi avem atunci conștiință de lipsa oricărei impresiuni materiale. Este deci ceva în interiorul nostru care . . . veghează și atunci cînd nu ne ating impresiuni exterioare ; și tot această putere interioară este și aceea care referă impresiunile văzului și spațiului de unde au purces. Această putere interioară [care organizează impresiile exterioare în spațiu și timp] este spiritul sau sufletul" [30]. Aprioritatea cauzalității — singura din cele 12 categorii kantiene admisă de Schopenhauer — este exprimată ceva mai

---

[26] „Convorbiri literare", nr. 24 din 15 februarie 1871, p. 397.

[27] Face parte din ultima lucrare a lui Schopenhauer *Parerga și Paralipomena*, apărută în 1851.

[28] În mai multe rînduri, Schopenhauer îl ironizează și-l critică pe Herbart. Dacă Maiorescu ar fi rămas adept al filozofiei lui Herbart, ar fi avut posibilitatea să omită pasajele respective, așa cum a omis trei sferturi din amplul articol al lui Schopenhauer. Dealtfel, orientîndu-se spre Kant, Maiorescu nu mai putea rămîne herbartian. El s-a întors însă la izvoarele filozofiei din care se inspirase pînă atunci.

[29] O evoluție asemănătoare — remarcă Ion Petrovici — a avut și Richard Wagner ; evoluție cu aceeași semnificație politică, remarcăm noi. „Richard Wagner, după ce și-a redactat sub inspirația lui Feuerbach textul alegoric al tetralogiei sale *Inelul Nibelungilor*, descoperindu-l ulterior pe Schopenhauer și entuziasmîndu-se de el, a dat aceluiași text o cu totul altă semnificație, una pesimistă, transformînd înțelesul unui final, care trebuia să exprime înlocuirea unei lumi învechite prin alta mai bună—însă tot pămîntească —, transformîndu-l într-un cuget de nimicire totală a existenței, cu definitiva intrare în Nirvana" (Ion Petrovici, *Titu Maiorescu*, 1940, p. 100—101).

[30] „Convorbiri literare", 1872, p. 39.

clar : ea „ este una din formele naturale după care sufletul își înșiră și coordonează înlăuntrul său toate impresiunile primite și toate fenomenele ce rezultă din acestea" [31].

În manualul de logică din 1876 (ediția I, fără *Metodologia*) Maiorescu nu face mărturisiri aprioriste, deși există și aici asemenea implicații (de pildă în apărarea valorii silogismului, negată de empiriști). Chestiunile controversate și ideile personale erau expuse numai oral, la cursurile universitare, pe care nu le-a publicat. Au apărut însă în presa vremii ample relatări asupra prelegerilor sale libere ținute la Universitatea din București în 1880—1881 despre *Logica și aplicațiile ei* [32]. Începînd cu aceste prelegeri, Maiorescu va susține și va apăra pînă la sfîrșitul vieții concepția kantiană, cu unele simplificări făcute de Schopenhauer. „ Nu ne rămîne dar — conchide Maiorescu într-una din aceste prelegeri — decît a crede că natura a dat minții noastre cea mai miraculoasă zestre : formele primordiale aprioriste cu care ne deșteptăm în lume, formele de spațiu, timp și cauză, descoperite de una din inteligențele cele mai vaste — Kant.

Astfel, fiecare minte este o lume întreagă : universul se oglindește în noi, dar noi nu sîntem pasivi ; creierul nostru, prin forța formelor aprioric, modelează, țese, aranjează impresiunile din afară, toarnă aceste impresii în niște tipare tainice și hotărîte ; inteligența noastră are o putere creatoare, puterea de a armoniza impresiile primite din afară, puterea de a le sigila cu formele de spațiu, timp și cauză" [33].

Funcția aprioricității spațiului și timpului este aceeași ca și la Kant : demonstrarea caracterului necesar și universal al adevărurilor matematice. Dar pe ce se întemeiază certitudinea adevărurilor furnizate de științele naturii ? Răspunsul la această problemă îl dă Maiorescu chiar în *Logica* sa, ediția a II-a, care cuprinde și *Metodologia*. „ Mai marea siguranță a legilor naturale relative la fenomenele succesive, în deosebire de coexistențele aflate în științele numai descriptive, provine, în sensul kantianismului, din a treia intuiție *apriori*, cauzalitatea" [34]. Ca și în alte părți din *Logică*, și aici Maiorescu prezintă soluția aprioristă ca fiind doar a lui Kant, nu și a sa. Totuși, în apendice, vorbind de obiecția adusă de herbartianul Ștefan Velovan (care dealtfel îi laudă lucrarea) [35], privind egalitatea certitudinii în științele fenomenelor simultane și în ale celor succesive, Maiorescu își mărturisește convingerile aprioriste. „ Controversa deșteptată de d. Velovan în unele părți ale studiului citat, relativă la egalitatea certitudinii în fenomenele simultane și succesive (pe cînd noi susținem că legile fenomenelor succesive au un grad mai mare de certitudine decît afirmările despre coexistența notelor) stă în legătură cu întrebarea admiterii sau neadmiterii intuițiilor apriori, stabilite de Kant (timp, spațiu, îndeosebi cauzalitate) și combătute de Mill și Herbart" [36]. Este clar că Maiorescu întemeiază

---

[31] *Ibidem*, p. 40.

[32] Aceste prelegeri n-au fost cunoscute și valorificate pînă acum.

[33] *A patra conferință a d-lui Maiorescu*, „*Logica*", în „România liberă", 10 decembrie 1880, p. 3.

[34] *Logica*, 1940, p. 282.

[35] Vezi Ștefan Velovan, *Cîteva chestiuni metodologice ; studiu asupra unor capitole din „Logica" d-lui Maiorescu, ediția II*, în „Convorbiri literare", 1888.

[36] Titu Maiorescu, *Logica*, 1940, p. 345.

deosebirea de certitudine între științele fenomenelor de succesiune și cele ale fenomenelor simultane pe aprioritatea cauzalității, deci pe kantianism[37].

În manuscrisul cursului de istoria filozofiei ținut la Universitatea din București între anii 1884 și 1909, influența kantiană este cel mai bine ilustrată [38]. Într-o notă din „ Convorbiri literare" (1885) se spune că Maiorescu a predat întreg cursul „ pe temeiul problemei rezolvate de *Critica rațiunii pure* de Kant" [39]. Să urmărim atitudinea lui Maiorescu față de soluțiile date de Kant în *Critica rațiunii pure* pentru a vedea ce anume a adoptat și ce a considerat mai valoros.

Ideile kantiene din *Estetica transcendentală* au fost acceptate fără rezerve de Titu Maiorescu. Ca și în *Prelegerile libere de logică* (1880—1881), și în cursul de istoria filozofiei gînditorul român a îmbrățișat concepția aprioristă asupra spațiului și timpului, aducînd chiar argumente în favoarea ei. „ Comparînd sistemul lui Kant cu sistemele contrare, care vor să explice timpul și spațiul ca abstrase numai din senzațiuni, credem că rămîne în favoarea aprioritățîi lui Kant :

1) Faptul, altfel inexplicabil, că avem în genere idei despre ceva *în afară de noi*, pe cînd toate senzațiunile se petrec înlăuntrul creierilor noștri ;

2) Înțelegerea aproximativă a divizibilității *infinite* a materiei, întrucît se aplică unor senzațiuni — formele înnăscute ale spațiului și timpului ; pe cînd rămîne absolut inexplicabil cum, dacă aceste forme ar fi abstrase numai din senzațiunile materiei, ar nimici tocmai ele înțelegerea materiei din care ar fi reduse (noțiunea nu poate să producă ceva contrar reprezentărilor din care este scoasă) ;

3) Faptul că au existat genii precoce sau speciali în privința raporturilor numerice și de spațiu (fie în aritmetică, fie în muzică, fie numai în jocul de șah), precum Dase — calculator eminent la vîrsta de 3 ani, Mozart — compozitor de muzică la 4—6 ani—, pe cînd, dacă raporturile numerice ar fi ultima abstracțiune din experiența sensibilă, ar trebui să existe mai întîi genii precoce pentru raporturile sensibile mai concrete, de exemplu copii de 3—6 ani care să înțeleagă sau să creeze, sau să aplice legi sociologice, biologice, chimice, fizice, astronomice — ceea ce însă nu s-a întîmplat niciodată ;

4) Însăși procedarea geometriei științifice cerute de Comte, dar explicabilă numai prin aprioritatea succesiunii în timp, adică a seriei numerelor [40].

Din *Analitica transcendentală*, gînditorul român și-a însușit puține idei, la care se pare că pînă la urmă a renunțat. Astfel, din cele două-

---

[37] Nu putem lăsa neobservat faptul că Maiorescu își precizează clar deosebirea față de Herbart, situîndu-se în tabăra kantiană. În *Cursul de istoria filozofiei*, început în 1884, Maiorescu respinge metafizica lui Herbart, care „a rămas fără efect durabil în mișcarea filozofică a secolului nostru" (Ms. 1521, f. 111—114).

[38] De o mare importanță pentru cunoașterea kantianismului maiorescian este textul, probabil stenografiat, al primelor două prelegeri despre filozofia kantiană cu care și-a început cursul Maiorescu. Acest text — necunoscut și nevalorificat de alți cercetători — a fost publicat în „România liberă" (număr literar), nr. 6 și 7 din 1884.

[39] „Convorbiri literare", 1885, nr. 1, p. 48—49.

[40] *Curs de istoria filozofiei...*, Ms. 1521, foaia 37. Acest argument continuă să fie dezvoltat în cursul lui Maiorescu pe mai multe pagini și apare mai clar. Cred suficient și citatul de pînă aici care ilustrează angajarea serioasă a gînditorului român pe calea apriorismului.

sprezece categorii ale intelectului, Maiorescu admite, ca şi Schopenhauer, numai cauzalitatea. În *Logica* sa, el înclină să fundamenteze certitudinea ştiinţelor experimentale pe caracterul aprioric al cauzalităţii, deşi în mod explicit refuză să se pronunţe asupra interpretării metafizice, luînd principiul cauzalităţii ca un fapt. Mai tîrziu, el a făcut o însemnare pe un exemplar din ediţia a V-a (apărută în 1898), în care deschide o altă perspectivă în interpretarea cauzalităţii. Pornind de la unele reflecţii metodologice ale lui Darwin, Maiorescu conchide: „ Temeiul certitudinii ştiinţelor fizice nu este, aşadar, o intuiţie apriori cu caracter de necesitate şi generalitate strictă, ca la geometrie şi aritmetică, ci o sinteză constatată în cîteva cazuri experimentale, din care se induce constatarea lor în toate cazurile de acelaşi fel. Avem dar aici în înţeles restrîns o probabilitate, care însă, prin presupunerea unui nex cauzal între predicat şi subiect, cîştigă adeseori caracterul de certitudine" [41].

Cea mai apropiată de vechile convingeri ale lui Maiorescu este „ Dialectica transcendentală". Nu este întîmplător faptul că, din cele două prelegeri din 1884 asupra *Criticii raţiunii pure*, una a fost consacrată „ Dialecticii transcendentale", insistînd mai ales asupra respingerii „psihologiei raţionale" şi a „ teologiei raţionale". Se ştie că aici răstoarnă Kant vechea metafizică spiritualistă. În ea îşi aveau, în ultimă instanţă, izvorul şi ideile ateiste ale lui Feuerbach, care a tras din critica lui Kant toate concluziile materialiste. Maiorescu consacrase în *Einiges philosophische* (1860) două capitole combaterii concepţiilor filozofico-religioase cu privire la existenţa lui Dumnezeu şi la nemurirea sufletului, adică de fapt criticii teologiei raţionale şi psihologiei raţionale. În prelegerea din 1884, el se situează în fond pe aceleaşi poziţii, numai că se ţine mai aproape de problematica dezbătută de Kant. „ Ca rezultat practic, critica lui Kant a avut de efect a răsturna din fundament clădirea psihologiei raţionale şi a teodiceei demonstrabile" [42].

Problema cosmologică n-a fost analizată de Maiorescu ca atare, cum făcuse cu celelalte două probleme — psihologică şi teologică. El a admis cu Imm. Kant că problema cosmologică nu mai trebuie să fie studiată de o disciplină a metafizicii — cosmologia raţională — şi nu mai poate fi soluţionată pe cale speculativă. Ca să demonstreze însă imposibilitatea cosmologiei raţionale, Kant a analizat problema global, ajungînd la celebrele antinomii ale raţiunii pure. Maiorescu n-a urmat această cale, lăsînd, în principiu, problema cosmologică pe seama ştiinţelor naturii [43]. Dar, cu ocazia dezbaterii diferitelor probleme filozofice ridicate de aceste ştiinţe, şi-a spus şi Maiorescu părerea, trădînd influenţa kantiană. Astfel, analizînd concepţiile atomiste, el distinge între atomismul ştiinţific, „ ca bază a unei ştiinţe pozitive", şi atomismul filozofic, „ ca explicare a cauzelor intime". Gînditorul român admite atomismul fizico-chimic, ca teorie ştiinţifică privitoare la lumea fenomenală, dar respinge atomismul metafizic, atît cel materialist (Democrit), cît şi cel spiritualist (Leibniz), ur-

---

[41] Titu Maiorescu, *Logica*, 1940, p. 318.

[42] „România liberă", număr literar, nr. 7 din 28 octombrie 1884, p. 77.

[43] El a procedat astfel încă din 1860. În *Einiges philosophische*, el îl critică pe Hegel că a menţinut în problematica vechii metafizici cosmologia raţională, susţinînd că problemele cosmologiei trebuie să fie lăsate pe seama ştiinţelor naturii.

mîndu-l pe Kant. Materialismului filozofic, spunea el la cursul de istoria filozofiei, i se opune, „ca mai exact, dinamismul lui Kant" [44].

Maiorescu apreciază ca valoroasă critica făcută de Kant sistemelor metafizice spiritualiste ale lui Descartes, Malebranche, Leibniz etc. Deși erau moderne, aceste sisteme, observa el, cuprindeau încă „reminiscențe pripășite de prin veacul de mijloc". Filozofia kantiană reprezenta pentru gînditorul român emanciparea totală a filozofiei de teologie, afirmarea dreptului filozofiei la existență autonomă. Ea a stabilit totodată un nou raport al filozofiei cu știința, căreia, prin retragerea metafizicii în lumea noumenală, i-a deschis larg drumul spre întreg domeniul lumii fenomenale [45].

Menționăm că Titu Maiorescu și-a apropiat din filozofia kantiană doar teoriile din *Critica rațiunii pure*, care răstoarnă vechea metafizică spiritualistă, și n-a admis doctrina din *Critica rațiunii practice*, unde Kant reabilitează credința în Dumnezeu și în nemurirea sufletului. El a asimilat filozofia kantiană prin prisma spiritului științific. Neadmiterea doctrinei din *Critica rațiunii practice*, al cărei primat față de rațiunea pură îl afirmase Kant, este foarte semnificativă pentru orientarea filozofică a lui Maiorescu. Prin aceasta, el a afirmat implicit primatul rațiunii teoretice și al științei asupra rațiunii practice kantiene, impregnată de voință și afectivitate.

Filozofia kantiană nu reprezenta pentru Maiorescu o dogmă, un adevăr absolut, ci doar un punct de vedere mai plauzibil în marile probleme filozofice. Kantianismul său este sfios și de multe ori ezitant, prezentîndu-l, chiar și la cursuri sau conferințe, nu numai în *Logică*, drept un punct de vedere mai verosimil în chestiuni controversate. Chiar și ideile filozofice personale erau înfățișate ca un punct de vedere, și nu ca un adevăr științific. Aceasta se datorește faptului că gîndirea sa filozofică mai avea un punct de sprijin, mai puternic decît kantianismul, deși nu în dezacord cu el — știința vremii. Însăși prudența sa de a se exprima în probleme dificile, al căror temei explicativ nu-l considera suficient de convingător, trădează influența spiritului științific, acordul său cu imperativele acestuia.

---

[44] *Curs de istoria filozofiei*, Ms. 1521, foaia 241.

[45] În același sens va caracteriza *Critica rațiunii pure* și Mircea Florian: „Critica rațiunii pure, în ciuda eșafodajului idealist, consolidează lumea fenomenală, îi recunoaște pentru prima oară pe plan filozofic o structură complexă și autonomă" (Mircea Florian, *Scrieri alese*, București, Edit. Academiei, 1968, p. 374).

FACTORII DETERMINANȚI AI CREAȚIEI CULTURALE ÎN CONCEPȚIA LUI P.P. NEGULESCU

DE

NICOLAE GOGONEAȚĂ

Refractar, în principiu, față de ideea elaborării unor vaste sisteme filozofice, pe care le considera „generalizări premature", gînditorul Petre P. Negulescu a cuprins totuși în sfera sa de preocupări sistematice o întinsă arie de probleme. Printre acestea, cele de filozofie a culturii ocupă un loc important. Numai că — trebuie precizat dintru început — investigațiile sale din acest domeniu, materializate, în principal, în *Geneza formelor culturii* și în ultimul volum al lucrării *Destinul omenirii*, vizează o problematică relativ restrînsă, autorul neurmărind să elaboreze o teorie atotcuprinzătoare asupra culturii.

Din gama largă de teme oferite cercetătorului de domeniul atît de complex și de atrăgător al filozofiei culturii, Negulescu a stăruit mai mult asupra factorilor care determină, condiționează și favorizează potențele creatoare în principalele zone ale culturii: filozofie, știință, artă, religie. Alegerea acestei probleme i-a fost dictată gînditorului, după cum ține să mărturisească, de necesități practice: lucrarea *Geneza formelor culturii* a fost elaborată inițial sub forma unui curs universitar, destinat să dea îndrumări studenților interesați în a-și cunoaște la început de drum propriile potențe creatoare.

De fapt, dincolo de mărturia autorului, care ne dezvăluie mai degrabă doar cauza imediată a apariției acestei lucrări, se poate constata că preocuparea sa pentru descifrarea mecanismului genetic al formelor de cultură are resorturi mai adînci, soluția cuprinsă în lucrarea menționată regăsindu-se într-o primă formă în introducerea la *Filozofia Renașterii*. Explicația interesului pentru această problemă ne-o da concepția gînditorului asupra istoriei filozofiei." În istoria filozofiei — afirmă Negulescu — accentul cade nu pe stabilirea faptelor, ci pe *explicarea* lor". Necesitatea de a găsi factorii determinanți ai unei concepții filozofice spre a o putea explica l-a împins deci pe gînditor către problemele creativității culturale încă din perioada elaborării primelor lucrări cu caracter istoric-filozofic.

Rev. filoz., 19, 11, p. 1357–1371, București 1972

Merită să fie semnalat dintru început faptul că există o evidentă unitate de concepție în explicațiile pe care Negulescu le dă atît culturii, cît și vieții sociale în genere, progresului social. Factorii principali prin care explică el atît progresul social, cît și geneza formelor culturii sînt cei ce alcătuiesc „ complexurile sufletești" ale omului : sensibilitatea (afectivitatea) și inteligența (discernămîntul critic). Alături de acești factori de ordin psihologic, alții, de ordin natural și social, condiționează — dar numai în calitate de factori adiționali — progresul social și creativitatea culturală.

După cum se vede, concepția lui Negulescu asupra genezei formelor culturii pornește de la teza existenței unei pluralități de factori ce determină diverse forme ale culturii și diverse tipuri de creatori în sfera culturii. Acești factori sînt de natură atît obiectivă, cît și subiectivă, atît rațională, cît și extrarațională.

O tendință psihologistă se face destul de puternic resimțită în concepția lui Negulescu, dar ea este echilibrată de faptul că gînditorul a legat întotdeauna psihicul de biologic, de natural, și a luat în considerație factorii obiectivi în explicarea societății și a culturii, respingînd ca unilaterale teoriile idealist-subiective. În ultimă instanță însă, factorii determinanți ai culturii rămîn în concepția sa cei psihici, ei fiind „ factorii funcționali" ai creației. Aceste două categorii de factori, cei funcționali și cei adiționali, sînt analizate pe larg de gînditor în *Geneza formelor culturii* și asupra lor ne-am propus să stăruim în studiul de față.

1. *Factorii funcționali ai creației. Tipologia creativității culturale*

Punctul de plecare al analizelor întreprinse de Negulescu în explicarea formelor culturii și a factorilor ei determinanți îl constituie specificul psihicului uman. Schițarea coordonatelor activității psihice a omului îi permite gînditorului să evidențieze mecanismul comportamentului uman, prin care se realizează și actul cultural.

După ce relevă, ca o poziție de principiu, materialistă, „originea biologică a vieții sufletești", prezentată drept un fapt bine stabilit de știință și admis „ mai de toată lumea" (deci care nu mai cere demonstrații speciale), Negulescu caută să stabilească principalele funcții ce alcătuiesc complexul vieții sufletești, funcții specifice omului, care determină atitudinile sale în fața lumii și care pot explica înclinațiile sale spre o îndeletnicire sau alta.

Specifice omului sînt, în raport cu alte viețuitoare, „ *conștiința* și *reflexiunea*". Ele au apărut, explica Negulescu prin referiri la biologie, ca urmare a necesității de adaptare a ființelor vii la mediul ambiant. Inițial, adaptarea s-a realizat în mod automat, inconștient, pe calea actelor reflexe, dar, pe măsură ce ființele vii s-au dezvoltat și s-au complicat, s-a produs dezorganizarea instinctului și au apărut primele licăriri ale funcțiilor psihice. Treptat s-a dezvoltat psihicul și s-au structurat funcțiile sale. Dacă în acțiunea instinctivă coordonarea impresiilor senzoriale și a contracțiilor musculare se face în mod automat, odată cu complicarea vieții coordonarea respectivă nu se mai poate realiza tot atît de simplu. Apare atunci o ezitare, fiindcă e necesară o alegere între mai multe mișcări posibile spre a fi utilizate cele mai potrivite cu felul impresiilor. „ Aceste momente de ezitare, de suspendare a acțiunii constituiesc începutul dezorganizării instinctului, și într-însele apar primele rudimente ale funcțiu-

nilor psihice" [1], scrie Negulescu, reluînd, după cum precizează, explicațiile date de Spencer acestui fenomen. Din dezorganizarea instinctului a ieșit mai întîi memoria, care permite stabilirea unei legături între excitații și obiectele ce le produc, și, în al doilea rînd, a apărut deliberarea intelectuală, sau rațiunea, impusă de necesitatea alegerii în vederea unei adaptări mai utile la mediu. În legătură cu apariția rațiunii, Negulescu respinge „ linia de demarcație" categorică pe care unii psihologi o trag între instinct și rațiune, precizînd că ambele, ca forme ale vieții psihice, *adaptează raporturile interne la cele externe* (instinctul coordonînd combinări mai simple, iar rațiunea combinări mai complexe).

Această interpretare a rațiunii, esențială pentru teoria sa, este sprijinită pe argumente din operele mai multor filozofi și psihologi : Kant, Bergson, Delacroix, Bühler etc. Omul e silit *să gîndească* în fața unor dificultăți, el încearcă cu idei, în loc de a încerca cu mișcări, inteligența sa apreciază posibilitatea de a-și satisface dorințele în raport cu un scop și alege și mijloacele care duc la el etc. Spre a obține ceva, animalul încearcă diferite posibilități acționînd, omul însă se gîndește mai întîi cum să procedeze.

Analizînd mecanismul actelor intelectuale în genere pornind de la cîteva exemple simple, Negulescu stabilește *factorii psihici fundamentali* care stau la baza acestui mecanism, factori considerați de gînditorul român a fi esențiali și în orientarea activității de creație culturală. Acești factori sînt în număr de trei, și anume : 1) *afectivitatea* (pornirile afective), 2) *imaginația* (jocul imaginației) și 3) *discernămîntul critic* (operațiile de discernămînt dintre diferite căi și mijloace). Proporția și însemnătatea lor în complexul vieții sufletești pot fi diferite, dar acești trei factori comuni nu pot lipsi nicăieri, căci fără ei activitățile omenești ar înceta de a mai fi ceea ce sînt : „ Fără o pornire afectivă, imaginația n-ar putea fi pusă în mișcare ; fără intervenirea imaginației, pornirea afectivă s-ar putea descărca în mișcări dezordonate și, în majoritatea lor cel puțin, inutile ; fără discernămîntul critic, în sfîrșit, toate reprezentările de acțiuni posibile, chiar și cele mai puțin potrivite, ar putea fi întrebuințate, cu o mare pierdere de timp și de energie, ca mijloace de a ajunge la scopurile urmărite" [2].

În funcție de acești trei factori, P.P. Negulescu stabilește anumite tipologii ale activității umane în sfera culturii. Atunci cînd în complexele sufletești pe care le alcătuiesc predomină pornirile afective și jocul imaginației, rezultă structuri sufletești religioase sau artistice, cu direcțiile corespunzătoare de activitate. Cînd predomină discernămîntul critic, iau naștere mentalități științifice sau filozofice. Prin ce se caracterizează mai în amănunt fiecare din aceste structuri sufletești sau mentalități ? Care sînt „ condițiile funcționale" de care atîrnă direcțiile de activitate atît de variate ale oamenilor și care este rolul fiecărui factor în diferite tipuri de creație ? Negulescu examinează mai întîi *mentalitatea religioasă*, ca una dintre formele străvechi ale vieții sufletești. La originea religiei au stat porniri afective numeroase, scrie gînditorul, și în primul rînd cea mai probabilă a fost teama. În fața forțelor naturii, care luau uneori

[1] P.P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, București, 1934, p. 118.
[2] *Ibidem*, p. 122.

aspecte înspăimîntătoare, punîndu-i viața în primejdie, omul s-a temut, știindu-se la discreția unor puteri ce-l depășeau cu mult și pe care nu le cunoștea. Recurgînd la explicațiile date de Spencer și Feuerbach esenței religiei, Negulescu conchide că la constituirea acesteia a condus un sentiment primordial — teama — care a pus în mișcare imaginația (însuflețind lucrurile, atribuindu-le voință etc.), aceasta la rîndul ei fiind călăuzită de un sentiment adițional — speranța. Pornirile afective care alcătuiesc temelia religiei — observă gînditorul român — se află, totodată, într-o legătură strînsă cu sentimentul *conservării individuale*. Prin aceasta s-ar și deosebi mentalitatea religioasă de cea artistică (ambele fiind caracterizate prin predominanța afectivității). Sentimentul de dependență în fața naturii și tendința omului de a-și conserva existența individuală au dat naștere mentalității religioase. Omul dorea să scape de urmările acestei dependențe. Ceea ce nu a putut el și-a închipuit că pot zeii a căror bunăvoință trebuia obținută. „Neputința naturală a omului a creat, atunci, atotputernicia supranaturală a divinității" [3]. Și azi, observă gînditorul, cînd instinctul conservării e biciuit de împrejurări excepționale (războaie, epidemii, cataclisme naturale), practicile religioase iau proporții mai mari ca oricînd.

În cadrul mentalității religioase, Negulescu deosebește un tip special, acela al misticului. Misticii doresc să se apropie mai mult și direct de divinitate, să-i pătrundă esența pe cale intuitivă, să se confunde cu Dumnezeu pe calea extazului individual etc. Misticismul presupune două „condiții funcționale" principale: 1) o inteligență capabilă să renunțe la toate exigențele ei firești, să se reducă singură pînă la cea mai simplă expresie, pînă la anihilare chiar; 2) o sensibilitate absorbantă și impulsivă, în stare să se exalteze singură pînă la maximum, pînă la acea „ieșire din sine", ce caracterizează extazul. Tipul mistic apare astfel ca rezultat al exacerbării caracteristicilor mentalității religioase. Supraîncordarea afectivă are în acest caz drept efect paralizarea activității intelectuale, inteligența fiind impinsă la pasivitate și renunțare.

Mentalitatea artistică are la bază tot afectivitatea și imaginația, dar, spre deosebire de cea religioasă, nu mai este legată de instinctul conservării. Pornirile afective ce determină manifestările estetice nu mai sînt subordonate conservării, ci lipsite de orice finalitate. Negulescu apare în explicarea originii artei drept adept al teoriei gratuității esteticului. Inspirîndu-se din H. Spencer, Karl Groos și mergînd pe linia lui Maiorescu, el consideră că sentimentele estetice sînt plăceri dezinteresate, produse de cauze diferite (numite cu un singur termen „frumos"). Arta ar fi, în esență, un „joc", o activitate simulată, ce se realizează datorită prisosului de energie ce rămîne disponibil organelor după îndestularea nevoilor cărora le sînt destinate. Negulescu recunoaște totuși, că, odată apărută, arta a căpătat un colorit utilitar, dar afirmă că în esența ei, ca manifestare sufletească, ea e lipsită de o finalitate practică, asemenea *jocului* copiilor. Acesta din urmă poate fi socotit de noi ca o pregătire pentru activitatea adultului de mai tîrziu, dar, după cum plăcerea copilului care se joacă nu e în legătură — în conștiința lui — cu instinctul conservării,

---

[3] *Ibidem*, p. 128.

tot așa și arta are un caracter dezinteresat [4] și uneori vine chiar în contradicție cu instinctul conservării (este cazul sălbaticilor, ale căror podoabe comportă uneori riscuri apreciabile determinate de găurirea nasului, a buzelor etc.).

La originea creației artistice, relevă Negulescu, se află emoția estetică (determinată de un aspect al naturii, de o formă omenească, o situație din viață etc.). Emoția se exteriorizează fie imediat și spontan, fie mai tîrziu printr-o activitate mai complexă. Artiștii lucrează cu un material compus din imagini. Inițial ei au o intuiție globală a ceea ce vor să exprime, o „ idee poetică". Din această intuiție rezultă apoi întreaga complexitate a operei de artă printr-o sumă de operații psihice. În aceste operații, imaginația și discernămîntul critic pot juca fiecare un rol principal, după cum ele izvorăsc din jocul imaginației sau din intervenirea continuă a discernămîntului critic. În primul caz, artiștii se disting prin bogăția și noutatea fondului, în al doilea caz prin superioritatea formei. Echilibrul dintre imaginație și discernămîntul critic duce la opere perfecte din ambele puncte de vedere.

În legătură cu rolul imaginației și al discernămîntului critic în artă, gînditorul face unele precizări importante.

Rolul covîrșitor al imaginației în formarea mentalității religioase și a celei artistice se realizează — relevă Negulescu — prin intermediul mecanismului „ proiecțiunii". Acesta constă în obiectivarea imaginilor mai vii și mai colorate, care iau astfel înfățișarea unor lucruri sau fenomene ale lumii exterioare. „Grație acestei tendințe, omul, cînd nu întîlnește nici o piedică, proiectează în afară de el reprezentările lui subiective și umple cu ele lumea obiectivă" [5]. Așa s-au născut demonii, zeii etc. cu care populațiile primitive populează lumea și tot astfel iau naștere personajele artiștilor (pe care aceștia din urmă le „ văd" dinaintea lor, ca și cum ar avea halucinații). Negulescu ține să stabilească o deosebire „ de grad" în ceea ce privește modul de funcționare al mecanismului proiecțiunii în cadrul mentalității religioase și al celei artistice. În cazul religiei, creațiile imaginației iau loc „ dincolo de marginile experienței sensibile", fără nici un fel de îngrădiri (de aici înfățișările monstruoase ale unor divinități); înăuntrul mentalității artistice, mecanismul proiecțiunii e supus unor îngrădiri serioase. Personajele artei „ trebuie să producă iluzia realității", ficțiunea artistică e îngrădită anume de discernămîntul critic, care-i impune criteriul verosimilității. „ Artiștii sînt astfel obligați să țină seama de datele experienței și să lucreze sub controlul lor" [6], scrie Negulescu, relevînd o deosebire esențială între creațiile religiei și cele ale artei.

Dacă în activitatea religioasă și artistică, dominante în structura sufletească a creatorilor sînt afectivitatea și imaginația, predominanța, în complexul celor trei factori, a *discernămîntului critic* este caracteristica

---

[4] Menționăm că într-un studiu din 1894, Negulescu atribuia artei o funcție în „sfera progresului", funcție care o face aptă să ia locul religiei. Arta ne ridică, scria autorul, „deasupra egoismului individual", „ea cultivă în noi sensibilitatea de relațiune, puterea de a ieși din propria noastră individualitate, pentru a simpatiza cu alte individualități străine" (P.P. Negulescu, *Religiunea și arta*, în „Convorbiri literare", 1894, p. 722).

[5] P.P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, p. 138.

[6] *Ibidem*, p. 139.

oamenilor de știință și a filozofilor și determină o nouă categorie de structuri sufletești și de activități corespunzătoare. *Mentalitatea științifică sau filozofică* se dezvoltă o dată cu creșterea *experienței* oamenilor, care le permite stabilirea unor raporturi constante între fenomenele naturii, raporturi independente de dorințele lor, de îndeplinirea datoriilor rituale etc. (ca punct de plecare al activității științifice sînt tot pornirile afective.).

Negulescu pune formarea mentalității științifice în legătură cu numeroasele observații făcute de om în procesul satisfacerii *nevoilor sale fundamentale*, în cursul acțiunilor de vînătoare, de pregătire a recoltelor etc. Oamenii au constatat treptat că valoarea recoltelor nu atîrnă de voința zeilor, ci de buna pregătire a terenului, de alegerea semințelor etc. În felul acesta s-a format în mintea lor „ideea cauzalității naturale", idee care „și-a întins treptat, acțiunea, depășind domeniul familiar al *nevoilor vieții practice, înlăuntrul căruia luase naștere*" [7].

La baza formării mentalității științifice stă căutarea cauzalității naturale, proces în care oamenii au fost ajutați de discernămîntul critic ce se traducea în stabilirea unor deosebiri și asemănări între lucruri, în realizarea — pe această cale—a unor clasificări și sistematizări. Discernămîntul critic a dezlănțuit astfel „mecanismul sistematizării", prin care erau ordonate, organizate cunoștințele omului asupra lumii. Sistematizarea fenomenelor, clasificarea lor după asemănări și deosebiri ajută mult la aflarea cauzelor naturale. Pornind de la fenomenele cunoscute, oamenii ajung, prin ipoteze, la cunoașterea cauzelor altor fenomene. Se constată astfel că și în cunoașterea științifică intervine imaginația — în formularea ipotezelor — nu însă în același chip în care intervine în formarea mentalității religioase. Mecanismul proiecțiunii este aici, în general, absent. El apare totuși și înlăuntrul mentalității științifice-filozofice în momentul în care oamenii părăsesc domeniul modest și limitat al vieții practice și se ridică în planul activității teoretice, ale cărei aspirații sînt mult mai mari, și anume de a explica lumea în ansamblul ei. Mentalitatea științifică, observă Negulescu, n-a produs la început, la popoarele primitive, o știință propriu-zisă, ci numai o tehnică, cu o valoare practică restrînsă la condițiile experienței lor. Demonstrațiile abstracte ale soluțiilor concrete, oferite pentru cazuri particulare, lipseau în perioada respectivă. La greci, în antichitate, considerarea teoretică a lucrurilor a luat mai întîi forma filozofică și nu pe aceea a științei. Interesul teoretic al minții omenești s-a exercitat mai întîi cu privire la fenomenele lumii în totalitatea lor. Negulescu afirmă că filozofia a apărut ca urmare a îndoielilor pe care anticii au început să le aibă cu privire la explicațiile religioase (în problema nedreptăților din această lume, a provenienței și existenței zeilor, a materiei primordiale din care a ieșit lumea etc.). Filozofia a avut menirea de a explica lumea fără a recurge la forțe supranaturale. Imaginația a trebuit acum să lucreze din nou, spre a suplini lacunele existente în cunoașterea lumii ca întreg. Cînd filozofii din Milet și-au pus întrebarea ce sînt corpurile cerești, ei nu aveau la dispoziție un material de observații pozitive asupra lor. Astronomia din vremea respectivă era un produs al închipuirii și al mecanismului proiecțiunii. Cu timpul însă, filozofia a renunțat la explica-

[7] *Ibidem*, p. 136 (subl. ns.).

rea fenomenelor particulare, de care au început să se ocupe diferite discipline științifice, asumîndu-și doar rolul de a formula ipoteze cu privire la totalitatea lor.

Dacă inițial jocul imaginației era limitat de opoziția exigențelor venite din partea cugetării logice, mai tîrziu acest rol limitativ a fost îndeplinit de datele obiective ale experienței. Aceste observații obiective nu puteau însă controla și rezolvările date de filozofie problemelor totalității fenomenelor (ca cele privitoare la originea și scopul universului, de pildă). Adesea au apărut conflicte violente între observațiile oamenilor de știință și speculațiile filozofilor (ca vestita controversă dintre Galilei și Cremonini, care refuza să folosească luneta celui dintîi, spre a nu fi silit să renunțe la ideile profesate o viață întreagă).

De la începuturile timpurilor moderne pînă azi, constată Negulescu, rolul imaginației și al mecanismului proiecțiunii în filozofie a suferit reduceri considerabile, unii filozofi „luînd hotărîrea" de a nu mai încerca explicarea universului, ca tot unitar, decît numai cu ajutorul datelor pozitive (pozitiviștii, evoluționiștii). Totuși imaginația continuă să mai joace un rol important în elaborarea sistemelor filozofice idealiste, în timp ce alți gînditori urmează cu mai multă consecvență „indicațiile discernămîntului critic". Ce anume determină orientarea filozofilor într-o direcție sau alta? Negulescu consideră că hotărîtoare pentru orientarea concepției unui gînditor rămîne structura sa sufletească: „La unii, s-a arătat mai puternică prima grupă funcțională, cea compusă din imaginație și din mecanismul proiecțiunii" [8]. La acești gînditori — printre care îi citează pe Platon, Berkeley și alții —, discernămîntul critic nu e nici el slab (altfel ei nu ar fi depășit faza credințelor primitive), dar nu e nici atît de puternic încît să-i împingă spre cercetări pozitive sau numai spre ipoteze întemeiate strict și exclusiv pe asemenea cercetări.

La alți reprezentanți ai cugetării filozofice, raportul de forțe sufletești a fost în favoarea celei de-a doua grupe, a discernămîntului critic și a mecanismului sistematizării. Gînditorii din această ultimă categorie s-au situat pe poziții diferite, în funcție de variațiile existente în forțele ce alcătuiesc structura lor sufletească. Unii s-au mărginit să critice sistemele filozofice ale timpurilor lor, afirma Negulescu, citîndu-i pe eleați, pe sofiști și pe scepticii antici și moderni. Alții au adăugat părții critice și unele începuturi de sistematizare (A. Comte, John Stuart Mill) și, în sfîrșit, o ultimă categorie ar fi formată din gînditorii care, întemeindu-se pe datele pozitive ale experienței au construit sisteme filozofice propriu-zise (Hermann Lotze, Herbert Spencer). Dozarea precisă a raporturilor de forțe sufletești este foarte anevoioasă, precizează Negulescu. Trebuie să se aibă de asemenea în vedere că fiecare din factorii principali — deși a primit un singur nume — reprezintă în realitate un întreg complex de operații psihologice foarte diferite și complicate. De aici dificultatea explicării poziției fiecărui gînditor și a marii varietăți a acestor poziții.

În legătură cu rolul factorilor care intră în alcătuirea complexului sufletesc al mentalității științifice, într-un capitol intitulat „Psihologia invenției", Negulescu mai face unele precizări importante, vădind o înțelegere dialectică a raporturilor dintre acești factori. „Psihologia

[8] *Ibidem*, p. 154.

sintetică și cea structurală — scrie gînditorul — susține că viața sufletească nu e o *sumă* de elemente pur și simplu *juxtapuse*, ci o *sinteză* de elemente ce se *întrepătrund*, un tot unitar, alcătuind o structură, o configurație, o conformație, în care părțile constitutive se influențează și se modifică reciproc. Nici unul din fenomenele vieții sufletești nu se poate dar studia izolat, fiindcă fiecare e determinat de complexul din care face parte și nu se poate înțelege deplin decît printr-însul"[9]. Gînditorul român combate în această parte a lucrării sale teoriile ce acordă prioritate factorilor iraționali în procesul descoperirilor și al invențiilor. Primele invenții ale oamenilor, scrie el, nu au fost rezultatul unei iluminări bruște, ci al unei succesiuni foarte lungi de observații întîmplătoare și intenționate și au constat dintr-o organizare înceată și treptată de percepții și de mișcări ce se determină reciproc. Invențiile oamenilor de știință se bazează pe observații metodice, în care rolul important îl au factorii intelectuali, deși un rol netăgăduit are și imaginația creatoare. Iluminările subite, despre care vorbesc unele persoane, își au explicația în faptul că o anumită observație a sugerat unele analogii, în mod neașteptat, relevă Negulescu. Desigur, mai precizează el, gîndirea se desfășoară adesea în mod inconștient, fără a înceta de a fi în esență un proces rațional. Este vorba de „inconștientul funcțional", explică Negulescu. Noi nu avem cunoștință de mecanismul funcțiilor noastre psihice, ci doar de rezultatele lor. În asemenea cazuri, numai modul cum ajungem la aceste rezultate rămîne inconștient, scrie el.

Gînditorul român este de acord cu acei psihologi care consideră invenția rezultatul unei exaltări a tuturor capacităților spiritului, a tuturor funcțiunilor sale, fără a fi prin aceasta un act psihic excepțional, radical deosebit de cele obișnuite.

În esență, Negulescu stabilește — pînă la urmă — două mari complexe de factori sufletești, funcționali care determină mentalități fundamentale corespunzătoare. Primul este caracterizat prin predominarea imaginației, asociată cu mecanismul proiecției, și determină mentalitatea artistică și religioasă; cel de-al doilea complex sufletesc are ca factor determinant discernămîntul critic, însoțit de mecanismul sistematizării, și determină mentalitatea științifică și filozofică; punctul de plecare și motorul tuturor activităților creatoare rămîn aceleași: afectivitatea, pornirile afective.

2. *Factorii adiționali ai creației culturale*

În afara factorilor funcționali ai creației socotiți a avea un rol determinant în geneza formelor culturii, Negulescu mai relevă contribuția unei serii de factori secundari la actul creator, subordonați celor dintîi, dar avînd o influență proprie. Aceștia ar fi factorii adiționali (de fapt condițiile obiective ale creației) și încă doi (ce pot stimula sau frîna activitatea celorlalți), considerați a fi „suplimentari".

Rezultatele diferite la care duc operațiile intelectuale, scrie Negulescu, referindu-se la rolul factorilor adiționali, atîrnă și de materialul diferit cu care lucrează, material procurat de experiență. Dar aceasta din

[9] P.P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, p. 425.

urmă diferă după locuri, timpuri și împrejurări. Mediul fizic, mediul social epoca în care au trăit oamenii, structura sufletească a unui popor, dezvoltarea culturii sînt tot atîția factori ce contribuie la formarea creatorului, la structurarea operei sale.

Mediul geofizic, principalul factor al diferențierii formelor biologice, exercită o anumită influență și asupra funcțiilor intelectuale. „Această influență, însă, n-o putem determina precis — scrie Negulescu —, fiindcă n-avem destule elemente de apreciere sau destui termeni de comparație" [10].

Considerațiile în legătură cu rolul naturii copleșitoare asupra idealului indian al cufundării în Nirvana sau în legătură cu influența climei mediteraniene asupra formelor armonioase ale artei grecești ori asupra echilibrului plin de măsură al cugetării filozofice elene au mai mult un caracter literar decît științific, precizează gînditorul.

Mediul social este și el unul din factorii adiționali ce influențează experiența oamenilor, ce influențează „materialul" prelucrat de operațiile intelectuale. Punctul de vedere „ social, politic, economic și cultural" [11] contribuie la diversificarea experienței umane, scrie Negulescu. Gînditorului român nu-i scapă nici influența claselor sociale asupra produselor culturii: „În aceeași țară și în același timp, fiecare om trăiește, după clasa socială din care face parte și după îndeletnicirile sale profesionale, în condiții diferite de ale celorlalți și trebuie să facă prin urmare experiențe diferite de ale lor" [12]. Aceste condiții diferite constituie una din cauzele variabilității ce se înregistrează în activitatea creatoare a oamenilor.

Negulescu consemnează și faptul că interesele și concepțiile sociale, politice, economice „ împart pe cei ce compun națiunile moderne în tabere ce se cred în conflict și se consideră aproape ca dușmane" [13]. Asemenea tabere erau altădată aristocrația și burghezia, iar „ astăzi, cînd aristocrația nu mai contează prea mult, taberele de căpetenie sînt burghezia și proletariatul" [14].

Gînditorul român exemplifică acțiunea ambianței sociale, în determinarea atitudinilor oamenilor în fața lumii, prin referiri la cercetările lui Buckle relativ la efectele imobilizării indivizilor, în cadrele tradiționale ale castelor indiene, asupra filozofiei acestei țări. De asemenea el mai citează un exemplu, devenit clasic, din istoria culturii. „ Burckhard ne-a arătat, de asemenea, în *Cultura Renașterii în Italia* — scrie Negulescu — că împrejurările politice și sociale din această țară, de la sfîrșitul evului mediu, au trezit mai de timpuriu ca în restul Europei spiritul critic și independența sufletească față de autoritățile tradiționale, dezlănțuind astfel marea mișcare artistică, științifică și filozofică, cunoscută sub numele de Renaștere" [15].

În legătură cu influența mediului social asupra culturii, Negulescu face precizarea că ea este mai clară și se poate determina cu mai multă

---

[10] *Ibidem*, p. 160.
[11] *Ibidem*, p. 159.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*, p. 466.
[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*, p. 172.

ușurință atunci cînd e vorba de modul de a gîndi și simți al unor popoare întregi sau al unor epoci istorice considerate în totalitatea lor, devenind „ mai obscură și mai anevoie de precizat atunci cînd e vorba de filozofi izolați" [16]. În ceea ce privește influența mediului social asupra cugetării filozofice, gînditorul consideră că ea n-a fost pînă acum „ decît sporadic studiată" și ca atare nu i se poate stabili formula științifică.

Mai limpede i se pare gînditorului de care ne ocupăm acțiunea *împrejurărilor culturale* propriu-zise, " adică starea științei și a filozofiei la un moment dat"[17] asupra cugetătorilor. Exemple istorice edificatoare sînt citate de autor : legătura dintre progresele astronomiei și ale fizicii, pe de o parte, și problema metodei la Galilei și Bacon, pe de altă parte ; dintre progresele științelor naturale, în secolele XVII și XVIII, și primele schițe ale concepției evoluționiste etc. Tot atît de evidentă este și influența filozofiei, așa cum se găsește la un moment dat, asupra desfășurării ulterioare a cugetării filozofice, precizează Negulescu. Concluziile la care ajung, simultan, mai mulți cugetători sînt dovada cea mai convingătoare asupra rolului însemnat îndeplinit de materialul de fapte științifice și de idei filozofice asupra evoluției intelectuale a unei epoci. (Se știe, de pildă, că Leibniz și Newton au ajuns în același timp, independent unul de altul, la concepția fundamentală a calculului infinitesimal.)

Mult mai pe larg se ocupă Negulescu de rolul *factorului etnic* în determinarea culturii. Și aceasta nu pentru că gînditorul i-ar atribui acestui factor o acțiune deosebită în creație, ci mai ales cu intenția de a combate exagerările teoriilor rasiste, care au făcut din factorul etnic o condiție hotărîtoare a evoluției culturale a unui popor sau chiar a omenirii în totalitatea ei. Trebuie să precizăm că partea a doua a lucrării *Geneza formelor culturii* este rezervată — în exclusivitate — cercetării multilaterale a problemei *specificului național.*

Concepția care a făcut din factorul etnic un principiu explicativ al progresului a ajuns „ la paroxism" în perioada primului război mondial și după aceea, remarcă gînditorul. Luînd în Germania „ forme și proporții nemaivăzute încă pînă acum" [18], concepția amintită a transformat factorul etnic dintr-un principiu explicativ în unul normativ, cu importante urmări practice.

Negulescu interpretează factorul etnic ca fiind constituit din *structura sufletească* a unui popor. Conceput astfel, desigur că el exercită o influență asupra creației culturale în genere, inclusiv asupra filozofiei. Talentul filozofic care apare la un individ se găsește înglobat într-un complex de caractere psihofiziologice moștenite „ și care sînt de origine etnică, sînt adică, în medie, acelea ale poporului, din sînul căruia a ieșit individul de care e vorba" [19].

În ceea ce privește acțiunea precisă a acestui factor în filozofie, Negulescu formulează serioase rezerve : „ nu putem stabili nimic sigur și definitiv cu privire la influența factorului etnic asupra cugetării

---

[16] *Ibidem.*
[17] *Ibidem*, p. 176.
[18] *Ibidem*, p. 221.
[19] *Ibidem*, p. 161.

filozofilor", scrie gînditorul. Exemplele istorice infirmă concluziile acelor cercetători care au prezentat filozofia și cultura în genere drept un produs exclusiv al specificului național. Filozofia engleză nu e numai empiristă, cum s-a susținut, sau cea franceză numai rațională. Comte e mult mai apropiat de Bacon, scrie Negulescu, decît de Renouvier sau Bergson. Combătînd teoriile etniciste susținute de reprezentanții extremei drepte din țara noastră, Negulescu observa pe bună dreptate : „ După părerea unor critici literari de astăzi, un element constitutiv din cele mai însemnate, — dacă nu cel mai însemnat, — al « specificului național » românesc, ar fi ortodoxismul. Cum s-ar împăca această părere cu faptul că strămoșii lui Alecsandri ar fi fost catolici? Iar dacă am examina această părere în sine, ne-am lovi de obiecția că ortodoxismul nu e specific românesc. Ortodocși sînt și grecii, bulgarii, sîrbii, rușii" [20].

Principala problemă care trebuie luată în discuție cînd e vorba de specificul național este a ști dacă complexul de caractere fizice și psihice care îl alcătuiesc rămîne pururea același, invariabil, sau se schimbă după locuri, timpuri și împrejurări, este adică variabil. Gînditorul respinge prima ipoteză, a cărei expresie tipică este celebra „teorie a raselor", ce proclama puritatea, invariabilitatea raselor, ca și superioritatea unora în raport cu celelalte, ajungînd astăzi „ să servească și alte interese decît cele pur științifice" [21]. Negulescu demonstrează că în realitate nu există rase pure, caracterele atribuite acestora întîlnindu-se la indivizi aparținînd tuturor popoarelor, și aceasta datorită amestecului permanent de populații consemnat de antropologie și istorie : rasele se amestecă, se suprapun, se întrepătrund, harta antropologică a unei țări sau a unui continent fiind întotdeauna foarte pestriță. Referindu-se la partizanii teoriilor rasiste, care atribuiau începuturile civilizației și ale culturii clasice europene unei rase superioare, după ce relevă — pe baza datelor istorice — marele amestec de popoare din Grecia și Italia antică, gînditorul român scrie : „ Mai probabil este că omenirea întreagă lucrează la înfăptuirea valorilor, materiale și morale, ce alcătuiesc diferitele culturi și civilizații, și că acele valori, odată apărute, trec de la un popor la altul, de la o rasă la alta, răspîndindu-se pretutindeni, cum se împrăștie moleculele unui corp solubil prin « difuziune », în toată masa lichidului în care se dizolvă" [22].

Știința demonstrează că nu „ există civilizații rasiale", conchide Negulescu, problema originilor civilizațiilor fiind mult mai complexă decît cred adepții teoriei raselor.

În ceea ce privește argumentul psihologic adus de rasiști în favoarea teoriilor lor, gînditorul român ajunge la concluzia că „ viața în comun este principalul factor determinant în formarea caracterelor psihice ale individului și, prin urmare „ în constituirea « tipurilor psihologice » ale popoarelor" [23], și nu „ rasa". Fondul organic moștenit se subordonează structurii sufletești cîștigate în momentul în care condițiile de viață se schimbă. Ideea de rasă, subliniază Negulescu, nu trebuie confundată cu ideea de popor sau de națiune. „ Toate popoarele sau națiunile de astăzi

[20] *Ibidem*, p. 171.
[21] *Ibidem*, p. 241.
[22] *Ibidem*, p. 338.
[23] *Ibidem*, p. 389.

sînt compuse, în bună parte, din indivizi de origini diferite și posedînd, din punct de vedere ereditar, caractere fizice diferite. Ele se întemeiază pe comunitatea de idei, de credințe, de sentimente, de aspirații, de moravuri, — , și, în primul rînd, pe comunitatea de limbă și de tradiții istorice" [24]. Pe baza deprinderilor ce se formează la indivizi de origini diferite în cadrul conviețuirii în comun, se realizează cu timpul un complex de caractere distinctive, un specific care însă nu e nicidecum etern, invariabil. Cît privește valoarea activă a specificului național, puterea lui determinantă în domeniul culturii, Negulescu evită „ negațiunile radicale". Formula specificului național poate fi utilizată cu folos în unele cazuri. Dar, dată fiind variabilitatea caracterelor fizice și psihice ale unui popor, „ formule explicative atît de categorice, dar atît de puțin consistente, ca aceea a « specificului național », nu pot fi întrebuințate, cînd par a fi de vreun folos, decît cu conștiința că ele sînt simple mijloace ajutătoare, cu caracter prealabil și provizoriu, menite mai mult să înlesnească găsirea ulterioară a adevărului. Ele sînt dar departe de a fi ceea ce voiesc să fie : articole de credință indiscutabile — și de a putea funcționa așa cum pretind : ca dogme ale unei noi religii culturale" [25]. „ În principiu", conchide Negulescu, influența factorului etnic „ nu poate să nu fie reală. Cînd e vorba s-o stabilim însă, în fiecare caz în parte, încep incertitudinile. Cine ar putea determina, cu destulă siguranță, originile etnice ale tuturor descendenților unui artist, unui savant, unui filozof" [26].

Acțiunea factorilor adiționali trecuți în revistă pînă acum nu e numai subordonată față de factorii funcționali (care sînt cei hotărîtori în procesul creativității), ci mai este „ mărginită sau turburată de intervenirea altor doi factori" [27] suplimentari, precizează Negulescu. Unul dintre aceștia are un caracter moderator, celălalt — un caracter turburător. Factorul moderator îl constituie legile logicii. Filozofia, ca și știința, caută adevărul, afirmă Negulescu, iar adevărul are legile lui. Logica a formulat aceste legi încă din antichitate și de atunci încoace le-a precizat în continuu. „ Intervenirea acestor legi — relevă gînditorul — mărginește, în chip vădit, acțiunea de diferențiere a factorilor adiționali" [28]. Mărginește, de pildă, acțiunea factorului geografic sau a celui etnic, care tind să particularizeze explicările lumii. Legile logice îndeplinesc astfel rolul unui corectiv al tendințelor subiective sau particularizatoare, contribuind la crearea unei filozofii valabilă pentru toată lumea, ca și știința.

Un alt factor suplimentar, și anume sensibilitatea, intervine de asemenea în acțiunea factorilor adiționali, dar cu efecte opuse celui precedent, și anume tulburînd-o. Sensibilitatea nu are deci numai rolul de a declanșa mecanismul vieții sufletești, nu îndeplinește numai un rol propulsiv, ci intervine deseori falsificînd acțiunea cugetării. Această falsificare se realizează pe două căi : 1) asociațiile de idei ce corespund unui sentiment de care e dominat cercetătorul sînt favorizate, jocul lor stimulat și desfășurarea lor e înlesnită ; „ dimpotrivă, asociațiile contrare sînt împiedicate

[24] *Ibidem*, p. 390.
[25] *Ibidem*, p. 468.
[26] *Ibidem*, p. 469.
[27] *Ibidem*, p. 177.
[28] *Ibidem*, p. 179.

să se formeze și să aducă cugetării celui ce reflectează materialul necesar pentru aprecierea obiectivă și completă a tuturor aspectelor acțiunii pe care o proiectează sau a atitudinii pe care plănuiește s-o ia" [29]. Această constatare, remarcă Negulescu, confirmă observarea populară că pasiunea-i orbește pe oameni; 2) „ Valoarea logică a ideilor ce corespund sentimentului dominant pare, în mod inconștient, mai mare decît aceea a ideilor ce i se opun" [30]. De pildă, fricosul exagerează primejdiile unei acțiuni, neputînd prețui îndeajuns perspectivele ei de succes. Acest îndoit mecanism al influenței pe care o exercită sensibilitatea asupra inteligenței e întărit de faptul că orice stare afectivă are tendința de a se întinde prin iradiere. Totuși, observă Negulescu, trebuie să ne ferim de a atribui acestei acțiuni a afectivității o însemnătate prea mare, spre a nu ajunge la exagerări. Sensibilitatea singură, după cum s-a arătat mai înainte, nu poate să explice orientarea unui gînditor într-o direcție sau alta.

Factorii creativității culturale au rolul, după cum precizează Negulescu, de a diversifica, în cazul filozofilor, rezultatele operațiilor intelectuale cu ajutorul cărora se străduiesc să înțeleagă lumea. Acești factori pot îndrepta cugetarea lor „ în direcții divergente sau chiar opuse, făcîndu-i să devină, după cazuri, idealiști sau realiști, dogmatici sau sceptici, materialiști sau spiritualiști, optimiști sau pesimiști etc." [31]. Totuși, factorii amintiți păstrează încă, în starea actuală a științelor „ un caracter ipotetic destul de pronunțat". Diversele influențe exercitate de mediul geofizic sau social „ au fost mai mult presupuse, pe baza doctrinelor generale ale biologiei, ale etnografiei, ale sociologiei, ale psihologiei, decît stabilite efectiv, pe baza unor date sigure ale experienței" [32], precizează Negulescu, relevînd complexitatea fenomenelor studiate ca și dificultățile întîmpinate de cercetător. Întrucît acțiunea acestor factori se exercită concomitent asupra unui cugetător, acțiunea fiecăruia dintre ei nu poate fi stabilită și mai ales dozată cu certitudine. Aceasta face ca orientarea unui gînditor să poată fi — în cel mai fericit caz — explicată după ce s-a produs; ea nu poate fi însă anticipată, pentru că acțiunea factorilor „ nu poate fi încă prinsă în formule precise". Cu atît mai mult „ nu putem prevedea, cercetînd condițiile în care trăiește și lucrează un tînăr ce se ocupă de filozofie, ce opere va ajunge să producă în viitor" [33].

Contribuția gînditorului P.P. Negulescu în domeniul filozofiei culturii constituie unul din aspectele importante ale operei sale filozofice. Preocuparea pentru studierea factorilor creativității culturale se înscrie printre puține încercări de acest gen existente în literatura de specialitate, problema creației fiind cercetată, de regulă, numai de către criticii de artă [34].

---

[29] *Ibidem*, p. 184.

[30] *Ibidem*.

[31] *Ibidem*, p. 198.

[32] *Ibidem*.

[33] *Ibidem*, p. 199.

[34] A se vedea și capitolul „*Conceptul de creație în lumina filozofiei culturii*" din lucrarea lui Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, București, Edit. științifică, 1968.

Lucrările de filozofia culturii elaborate de Negulescu sînt însă importante nu numai prin originalitatea preocupărilor, ci în special prin valoarea contribuției aduse de gînditor la rezolvarea problemelor dezbătute, atît a problemei factorilor și tipologiei creativității, cît și a problemei specificului național.

Viziunea lui Negulescu asupra fenomenelor culturii prezintă mai multe caracteristici, care-i conferă valoare și durabilitate. Gînditorul întreprinde în primul rînd o cercetare obiectivă, propunîndu-și să-și fundamenteze concluziile pe datele riguroase ale științei. Aceste fapte de la care pornește cercetătorul sînt examinate cu discernămînt critic, sînt supuse unui proces de analiză amănunțită, neinfluențată, pe cît posibil, de atitudini subiective, preconcepute sau aprehensiuni.

Apreciind rezultatele științifice la care au condus cercetările sale asupra factorilor creativității, putem afirma că Negulescu are meritul, cum s-a văzut, de a pune în lumină atît rolul factorilor subiectivi în creație, cît și al celor obiectivi, atît al celor extrarationali, cît și al celor raționali (rol confirmat și adîncit de cercetările științifice ulterioare). Desigur, explicarea artei, a filozofiei, a religiei comportă analize mai complexe; vom observa însă că Negulescu nu a urmărit în principal acest obiectiv, ci numai pe acela de a releva rolul diferiților factori în geneza formelor culturii. Și cercetările actuale confirmă marea însemnătate atît a factorilor emoționali, cît și a celor intelectuali în procesul creației. I s-ar putea totuși obiecta gînditorului accentul prea mare pus pe factorii psihologici (cum s-a văzut, psihicul e strîns legat în concepția sa de fiziologie, de biologie și mai puțin de social). Este adevărat că Negulescu a relevat — și acesta e un alt merit incontestabil al teoriei sale — însemnătatea factorilor obiectivi, în care i-a înglobat și pe cei sociali, economici, politici etc. Lui i-a scăpat însă contribuția adusă de marxism în interpretarea problemelor culturii, ceea ce nu i-a permis să înțeleagă în mod consecvent-științific dialectica obiectivului și subiectivului în creație. Incontestabil, virtualitățile înnăscute constituie o condiție esențială a creației, dar trebuie să adăugăm că tot atît de importantă este și condiția obiectivă a creației, reprezentată de practica socială. Marxismul a relevat că înseși aptitudinile omului se dezvoltă în procesul istoric al practicii sociale. Omul creează valorile spirituale și bunurile materiale, dar în același proces se creează și pe sine; în procesul muncii sociale își formează și aptitudinile sale.

Insuficienta înțelegere a rolului factorului social l-a condus uneori pe gînditor la interpretări biologizante sau psihologizante (acordă uneori o mare importanță glandelor endocrine între factorii adiționali ai creației sau explică diferențierea pozițiilor filozofilor numai prin structura lor sufletească). Aceeași deficiență explică și faptul că, deși leagă apariția cunoașterii de nevoile materiale ale omului, Negulescu privește uneori cunoașterea filozofică ca izvorînd dintr-o curiozitate pură sau interpretează arta ca produs al gratuității (nesesizînd că această aparență de gratuitate se explică prin faptul că ea îndeplinește un rol social prin funcția sa estetică, neavînd o finalitate practică imediată, ci una mediată).

De o deosebită însemnătate, mai ales raportate la epoca interbelică, sînt paginile în care gînditorul combate rasismul sau paginile în care respinge ortodoxismul și teoria conflictului dintre generații, concepții vehiculate de reprezentanții ideologici ai fascismului. Prin această latură a gîndirii sale, coroborată cu atitudinea în favoarea progresului social din scrierile sale cu caracter social-politic, Negulescu se integrează în frontul intelectualilor progresiști care au apărat valorile științei și culturii în fața ofensivei fasciste.

Prin opera sa din domeniul filozofiei culturii, ca dealtfel prin întreaga sa activitate științifică, Negulescu ne apare ca un reprezentant de seamă al tradițiilor raționaliste și umaniste ale culturii noastre progresiste.

ROLUL SPIRITULUI ȘTIINȚIFIC ÎN GÎNDIREA FILOZOFICĂ A LUI P.P. NEGULESCU

DE

ALEXANDRU POSESCU

Negulescu, de al cărui mod de a gîndi în materie de filozofie ne propunem să ne ocupăm în cele ce urmează, a revenit în repetate rînduri, atît în scrieri [1], cît și în cursurile sale universitare [2], asupra concepției sale despre împărțirea bipartită a filozofilor în „constructivi" și „critici". Din prima categorie ar face parte autorii de cutezătoare și, de obicei, atotcuprinzătoare sisteme filozofice speculative, logic mai mult sau mai puțin coerente, dar lipsite de întemeiere științifică. Din cea de-a doua ar face parte, nu cum s-ar putea crede după denumirea de „critici" care li s-a dat, acei distrugători universali de sisteme filozofice de felul sceptic-ilor care nu pun nimic în locul edificiilor teoretice dărîmate, ci gînditorii care, nu mai puțin dedați unei opere de construcție teoretică pozitivă decît cei din prima categorie, își întemeiază elaborările teoretice, mai modeste, dar mai solide, pe fundamentul anevoie de zdruncinat al științei.

Că aceste două mari grupe în care Negulescu îi împărțea pe filozofi ar fi singurele posibile rezultă, după el, din următoarea stare de lucruri. Mecanismul actelor intelectuale în general, de care atîrnă orice activitate teoretică, deci și cea filozofică, ar presupune colaborarea a trei funcții psihice diferite, și anume : o „pornire afectivă", adică o dorință, „activitatea imaginației", cu mecanismul ei specific al „proiecțiunii", adică al construcției imaginative, și, în fine, „discernămîntul critic", cu mecanismul său de asemenea specific al „sistematizării", adică al elaborării logice a teoriilor. Dintre aceștia, primul fiind comun, celelalte două alcătuiesc două grupe funcționale diferite, după cum predomină în unul sau în altul

[1] Cf. îndeosebi *Geneza formelor culturii* (1934 și 1947), partea I, cap. VII, „Direcții de activitate și condiții funcționale", și *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I (1941), „Introducere, p. V și VI.

[2] Altminteri, deosebirea dintre scrierile lui Negulescu și activitatea sa didactică nu este atît de radicală pe cît ar putea să rezulte din felul nostru de a ne exprima. Scrierile sale nu sînt în cea mai bună parte decît reproducerea tipografică, cu modificări neesențiale, a unora dintre cursurile sale universitare.

Rev. filoz., 19, *11*, p. 1373–1377, București, 1972

ceilalți doi factori, fiecare cu mecanismul său specific. Iau naștere astfel două „structuri sufletești" intelectuale și deci și de filozofi. Cît despre predominarea efectivă în cazuri individuale a uneia sau alteia din cele două „grupe funcționale" fundamentale menționate, ea nefiind, după Negulescu, chestiune de liberă alegere, ci rezultatul necesar al legilor biopsihologice, rezultă că apartenența la una sau alta din ele rămîne pentru fiecare individ în parte o fatalitate, căreia nu poate decît să-i urmeze involuntar.

Negulescu credea că, datorită unei asemenea fatalități, făcea parte el însuși din cea de-a doua categorie de filozofi, în alcătuirea mintală a cărora, cum susținea el, ar predomina „grupul funcțional" al „discernămîntului critic", cu mecanismul său propriu al „sistematizării". Nu era cea mai fericită, după aprecierea sa, situația aceasta, în care se vedea aruncat fără voia sa, pentru că, spre deosebire de cealaltă, a construcției imaginative, care asigură atingerea țintei cu maximum de ușurință, de satisfacție chiar, aceasta impune pentru atingerea scopului ei o îndelungată și adesea penibilă acumulare de cunoștințe științifice.

S-ar părea totuși că, după el, fatalitatea de care e vorba nu este atît de inexorabilă cît o califică el însuși la un moment dat, de vreme ce a declarat la sărbătorirea sa cu prilejul împlinirii vîrstei de șaizeci de ani, în ianuarie 1934, următoarele : „Cînd voi simți că, cu declinul inevitabil al vîrstei, puterile nu-mi vor mai fi de ajuns pentru cea mai grea din cele două căi (a filozofiei științific întemeiate) de care vorbeam adineauri, voi încerca, poate, să mă îndreptez și eu pe cea mai ușoară" [3] (a filozofiei construite cu imaginația). Se știe că el nu a făcut aceasta niciodată, cel puțin în scrieri publicate sau, atît cît se cunosc, în postume. Cu toate acestea, nu rezultă mai puțin, din propriile sale cuvinte citate, că apartenența la una sau alta din cele două modalități de a face filozofie este, cel puțin după propriile sale vederi, chestiune de liberă alegere.

În afara acestuia, mai există și alte motive care ne-ar putea îndreptăți să credem că schema celor două modalități de a filozofa nu este, în realitate, nici atît de simplă, nici atît de fatală cît o prezintă gînditorul nostru. Rămîne totuși neîndoielnic faptul că există unii gînditori care, ca bunăoară Blaga la noi, în elaborarea teoriilor lor filozofice pun la contribuție mai multă imaginație și mai puțină informare științifică, iar alții, ca bunăoară Negulescu, o mai temeinică informare științifică și mai puțină imaginație. Precum și tot atît de neîndoielnic este faptul, lesne constatabil, că deosebirea dintre unii și alții nu numai că nu se reduce doar la atît, ci este mai profundă și, ca să spunem așa, mai structurală. Ea constă anume în moduri de a gîndi net diferite de la unii la alții, moduri pe care, pentru simplificarea lucrurilor, le-am putea califica pe primul drept beletristic și dogmatic, iar pe cel de-al doilea drept științific și critic.

Evident că nu este cazul să ne angajăm aici în descrierea și eventual în explicarea acestor două chipuri de a face filozofie, mai mult sau mai puțin corespunzătoare acelora despre care am văzut că vorbea și Negulescu. Singurul lucru pe care îl putem face aici, dată fiind tema prezentei expuneri, este ca, schițînd caracteristicele generale ale modului său de

[3] „Revista de filozofie", 1934, nr. 1, p. 107.

a gîndi în filozofie, acela denumit de noi științific și critic, să oferim o exemplificare concretă a acestuia din urmă, exemplificare care ar putea servi ca punct de plecare util teoretizării lui ulterioare și, poate, prin contrast, a celuilalt. Ceea ce tocmai vom încerca.

Caracteristic, în primul rînd, în privința aceasta este faptul că Negulescu nu a abordat ca probleme filozofice decît pe acelea despre care a avut suficiente motive să creadă că pot fi soluționate în lumina rezultatelor științei sau cu mijloacele de care se folosește știința în mod obișnuit — cel puțin indirect, dacă nu direct —, cum este bunăoară cazul problemelor privind scopul final în vederea căruia ar exista universul sau cele referitoare la viitorul omenirii [4]. De unde nu rezultă că el ar fi identificat filozofia cu știința. Convingerea sa era că filozofia, cu viziunea asupra a ceea ce este lumea în general și cu anticipările asupra a ceea ce aceasta trebuie să fie, pe care le urmărește ca principalele ei obiective, își are problematica și deci domeniul ei bine diferențiate de cele ale științelor particulare, care, cum se știe, se mărginesc să stabilească legi privind aspecte diferite ale realității. Dar, în cel mai autentic spirit științific, Negulescu gînditorul a exclus din raza investigațiilor sale probleme himerice, insolubile, ca bunăoară aceea privind motivele pentru care presupusul creator al lumii, botezat cu denumirea fictivă de „Marele Anonim", i-ar fi interzis ființei umane cunoașterea. Filozofia, de care el vedea indisolubil legată bunăstarea omenirii, care-l preocupa în mod cu totul deosebit, era în ochii săi un lucru prea serios pentru a fi amestecată în aventuri spirituale, nu numai gratuite și sterile, ci de-a dreptul riscante și chiar primejdioase. Altminteri, chiar dacă și-ar fi propus vreodată să lunece pe o asemenea pantă, ademenitoare pentru unii, el s-ar fi văzut oprit în loc din primul moment. Structura sa sufletească, pentru a ne exprima ca el, l-ar fi împiedicat. Aminteam mai sus despre declarația sa că s-ar putea ca în viitor să încerce în filozofie calea mult mai facilă a construcției imaginative și că efectiv el nu a făcut aceasta niciodată. Și el nu a făcut-o fiindcă cu felul său de a gîndi, care era riguros în spiritul științei, nu i-ar fi fost posibil. Evident că, cel puțin în parte, faptul se datora formării științifice, care, în viața sa, a precedat-o pe cea filozofică. Dar, cum există destui oameni de știință care, cînd abordează probleme filozofice, uită de condițiile cercetării științifice, sîntem siliți să recunoaștem că în cazul precis în fața căruia ne găsim au mai intervenit condiții de alt ordin, subiective să le spunem sau, mai exact, personale.

Ar fi greșit dacă pe temeiul celor spuse aici s-ar presupune că Negulescu a fost în filozofie un empirist mărginit, de felul acelora care nu cred decît ceea ce văd și pipăie. Scrierile sale, în care abundă nu numai faptele folosite în sprijinul afirmărilor sale, ci și coerența logică a ideilor susținute, dovedesc cu prisosință contrarul. La el nu numai că orice afirmație este dovedită, dar proba ei apare ca fără putință de a fi pusă la îndoială. Astfel argumentările sale apar ca niște construcții logice desăvîrșite, cărora nu le lipsește nimic și în care nu se poate întrevedea nici cea mai mică fisură. Iar afirmațiile gratuite, nelegate logic, căzute ca din senin, atît de frecvente

---

[4] De prima s-a ocupat în cursurile sale privind *Problema cosmologică*, iar de cea de-a doua în cele cinci volume despre *Destinul omenirii* (1938—1971).

la nu puţini autori de aşa-zise scrieri filozofice, lipsesc la el cu desăvîrşire. Negulescu nu oferă cititorilor săi nimic care să trebuiască a fi acceptat pe încredere. El le acordă acestora dreptul necondiţionat şi nelimitat de a-l verifica în tot ce susţine. Este ceea ce face, în bună parte, farmecu cuceritor al scrierilor sale filozofice. Că o atare trăsătură a profilului său intelectual este în cel mai autentic spirit al ştiinţei şi că ea este, cel puţin în parte, rezultatul educaţiei sale ştiinţifice iniţiale nu încape îndoială. Care spirit se formează independent de ambianţa primelor sale licăriri? Şi asupra cărui spirit primele impresii nu-şi lasă întipăriri neşterse?

Nu lipsesc deci în gîndirea filozofică a lui Negulescu inferenţele logice. S-ar putea spune, dimpotrivă, că ele o domină în mod suveran. Dar, ca la orice autentic om de ştiinţă, de care nu se deosebeşte decît prin problemele abordate, ele nu iau niciodată forma inconsistentă a inspiraţiilor, a revelaţiilor, a intuiţiilor temerare şi gratuite şi cu atît mai puţin a fabulaţiei, de care prea numeroase scrieri filozofice, mai vechi sau mai noi, nu duc lipsă. Nici măcar sub haina înşelătoare a deducţiilor sofistice sau a generalizărilor pripite. Iar cînd uneori le vede posibile, ca bunăoară în problema structurii materiei, de care s-a ocupat în cursurile sale universitare, el nu scapă niciodată din vedere să le arate coeficientul mai mic sau mai mare de eroare posibilă.

O precizare, echivalentă cu o rezervă, se impune totuşi aici. Ataşamentul deplin şi constant pe care îl manifestă Negulescu pentru motivarea şi coerenţa logică a ideilor, precum şi pentru claritatea şi precizia lor, a avut uneori în elaborarea teoriilor sale filozofice rezultatul deformator pe care altminteri îl au în mod obişnuit teoretizările sistematice asupra realităţii. Un atare exemplu îl oferă clasificarea sa bipartită a filozofilor în constructivi şi critici, despre care a fost vorba la începutul acestei expuneri, clasificare care desigur că, aşa cum este prezentată de autorul ei, cu aşa-zisele grupe funcţionale care ar constitui-o, nu redă decît aproximativ realitatea complexă a lucrurilor, dacă nu cumva o şi deformează. Dar aici este în discuţie riscul inevitabil al oricărei teoretizări, risc care este în mod obişnuit cu atît mai mare, cu cît teoretizarea este logic mai bună, adică mai sistematică, realitatea fiind de felul ei mai complexă şi mai haotică. Se pare că de această relativitate oarecum logică a cunoştinţelor noastre Negulescu nu şi-a dat seama. Sau, cel puţin, nu s-a ocupat de ea şi nu a denunţat-o vreodată în mod expres. A recunoscut în schimb, cum se va vedea numaidecît, şi a denunţat în mod constant cealaltă relativitate a cunoştinţelor noastre, căreia i-am putea spune istorică.

Într-adevăr, nimic mai departe de felul său de a gîndi decît dogmatismul, atît de străin, cum se ştie, de spiritul ştiinţific. Negulescu a fost în filozofie omul unor ferme convingeri, solid întemeiate empiric şi logic. Numai că el nu s-a arătat niciodată dispus să creadă în adevărul lor mai mult decît pînă la proba contrară, pe care o recunoştea oricînd posibilă. Ca orice adevărat om de ştiinţă, nici sceptic, nici dogmatic, el era ceea ce se poate numi un spirit eminamente critic, gata adică să accepte dezminţirea oricărei idei suţinute spre a face loc alteia mai întemeiate. Pilduitoare sînt în privinţa aceasta rezervele pe care le face la sfîrşitul *Genezei formelor culturii*, după ample şi adîncite cercetări care le-au precedat în tot cuprinsul acestei lucrări. Iar *Destinul omenirii* nu face excepţie în privinţa aceasta. Va fi contribuit, probabil, nu cu puţin la formarea trăsăturii în discu-

ție a gîndirii sale cunoașterea temeinică a istoriei științei în unele cel puțin din ramurile ei, acelea de care s-a ocupat în tinerețe, înainte de a trece la studiul filozofiei, deși ea apare mai degrabă ca o structură sufletească nativă, evident nu fără antecedentele ei obiective, dar ceva mai îndepărtate în timp.

Cu modul acesta de a gîndi, apropiat pînă la identificare de ceea ce se obișnuiește a se numi spiritul științific, credem că Negulescu nu ar putea fi pus cu mai multă îndreptățire alături de alt filozof din trecut decît de anticul Platon. Evident, alăturarea vizează nu dimensiunile personalității și nici pe acel Platon tradițional greșit înțeles și fals zugrăvit de interpreții săi de mai tîrziu, ca un dogmatic neclintit în convingerile sale, ci pe adevăratul Platon, aproape necunoscut, cel cuprins în opera care îi stă mărturie, devotat cu patimă cercetării adevărului ca fiind ceea ce constituie binele cel mai mare al omenirii, nu fără a-și da însă seama de relativitatea supozițiilor sale filozofice. Cu toate că, mai consecvent poate cu el însuși, gînditorul antic nu a redactat, ca Negulescu, scrieri teoretice, menite să inducă în eroare mai lesne pe cititor în ce privește temeinicia ideilor expuse, ci dialoguri, în care se pot întrevedea cu mai multă ușurință îndoielile și luciditatea autorului lor. Oricum, și unul și altul, acești doi gînditori au lăsat în urmă ca moștenire neprețuită în materie de filozofie, fiecare la vremea sa, o magistrală lecție de modestie și de moderație, chiar dacă, din nefericire, sub acest aspect fără prea spectaculoase urmări.

P.P. NEGULESCU DESPRE DEMOCRAȚIE

DE

IOANA SMIRNOV

Raționalist inflexibil și materialist convins în concepția sa despre univers, P.P. Negulescu a dezvoltat asupra societății și istoriei o viziune de tip premarxist, în esența ei idealistă. Îmbinarea aceasta de materialism, i-am spune „naturalist-științific", și de idealism în concepția socială își are parțial explicația în particularitățile formației sale ca gînditor, în influențele sub care și-a cristalizat poziția filozofică la sfîrșitul secolului trecut (gîndirea științifică, concepția lui C. Dimitrescu-Iași, a lui Maiorescu, evoluționismul spencerian etc.).

Încrederea sa în „raționalitatea" și trăinicia orînduirii burgheze — „democrația" în ordine politică și „capitalismul" în ordine economică — poartă marca optimistă a perioadei de afirmare a acestei orînduiri în țara noastră. Abia mai tîrziu, după 1930, în fața fenomenelor și a forțelor istorice care au zguduit „realitatea" în care credea, gînditorul Negulescu își pune cu neliniște întrebări cu privire la „destinul omenirii" și la perspectivele ei viitoare. Cercetătorul pasionat al gîndirii filozofice din istoria modernă a Europei continuă să creadă în valorile civilizației de care se simțea legat, să apere cu fermitate și cu puterea argumentelor ideea progresului și raționalitatea lui în istorie. Forțele obscurantiste și agresive ale fascismului au întîmpinat în raționalismul său filozofic un adversar redutabil, pentru care „noua ordine" antidemocratică și antiumanistă, reprezenta — în perspectivă istorică — o anomalie.

Modul în care Negulescu a conceput și a definit problema *democrației* se articulează organic în concepția sa filozofică asupra *evoluției* și *progresului* istoric al omenirii, temă ce ocupă un loc de seamă în gîndirea sa. Nu este exclus ca ideile sale în aceste probleme să-și fi primit, în parte, impulsul inițial de la Maiorescu. El considera că cea mai importantă îmbunătățire ce s-a putut aduce de la începutul timpurilor moderne încoace, în condițiile de existență ale omenirii, a fost îndrumarea ei treptată către un *regim de libertate în gîndire și acțiune.*

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1379–1384, București, 1972

Poziția sa raționalistă și optimistă în problema democrației burgheze nu l-a împiedicat însă să sesizeze și să analizeze criza prin care trecea această democrație în perioada interbelică. Democrația ca formă de organizare politică și socială era pentru Negulescu nu numai naturală, ci și rațională, întrucît ea recunoștea că popoarele sînt „scopuri în sine", nu „mijloace" sau simple „instrumente" ale voinței egoiste a vechilor suverani absoluți. El recunoștea, prin urmare, că popoarele au dreptul natural să trăiască așa cum vor, așa cum reclamă nevoile lor firești. În teorie, așadar, conchidea Negulescu, nu există în natura democrației nici un motiv ca ea să ducă la rău. Și, totuși, în practică s-a întîmplat așa. Proasta ei funcționare s-ar datora împrejurărilor prea puțin favorabile în care a apărut, criza ei s-ar datora unor factori de natură exterioară, îndeosebi abaterilor de la condițiile ideale de moralitate săvîrșite de omul modern. El critică democrația nu pentru că este *burgheză*, ci pentru că nu este suficient de *democratică* (fapt explicabil, dealtfel, prin împrejurările în care a avut loc în țara noastră revoluția burgheză-democratică). Întrucît oamenii fac legile cărora li se supun, „într-o democrație adevărată toți trebuie să ia parte la viața politică pentru ca să-și poată apăra interesele, împiedicînd nesocotirea lor... Altfel democrația riscă să nu fie, cum a fost adesea, decît o simplă oligarhie" [1].

El formulează conceptul de democrație nu ca o noțiune de ordin strict juridic, limitativ și exclusiv redusă la sfera activităților cu caracter politic, determinată de prevederile legislative referitoare la drepturile electorale, la dreptul de organizare, ci ca o democrație ce legitimează *voința poporului*. În acest spirit Negulescu schițează etapele conturării democrației ca atribut al organizării statului. El remarcă, de exemplu, că democrația ateniană a realizat un progres în comparație cu regimurile despotice ale monarhiilor orientale ; cu toate acestea, ea nu era o democrație adevărată, pentru că la viața politică, la *elaborarea legilor* și la *hotărîrea măsurilor* necesare bunului mers al statului luau parte numai cei ce erau „cetățeni" după legea introdusă de Pericle, adică cei ce descindeau din părinți atenieni, cu alte cuvinte o mică minoritate din populația totală. În acord cu H.G. Welles, Negulescu afirma că „în democrația grecească, întocmai ca oligarhii, cetățenii formau o corporație închisă, care guverna cîteodată, ca în zilele mari ale Atenei, o vastă populație de servi, de sclavi și de străini" [2].

Urmărind evoluția istorică, remarcă mai departe Negulescu, vedem că în evul mediu omul se cunoștea pe sine numai ca *parte*, ca membru al unei familii, al unei bresle, al unei comunități politice și religioase și nu gîndea, nu lucra decît numai ca *totul* în care era cuprins. În pragul Renașterii, împrejurările istorice depind de om, el se consideră acum ca *întreg*, descoperă că are și *drepturi*, nu numai *datorii*, și dorește mai presus de orice libertatea de a fi el însuși, de a gîndi și a lucra prin el însuși. Urmarea acestei atitudini sufletești a fost deprinderea de a prețui pe oameni nu după categoria socială din care făceau parte, ci după valoarea lor personală. Totuși, nici chiar revoluția franceză—pas important spre democratizare—

[1] P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. V (manuscris), p. 670.

[2] H.G. Welles, *Schiță a istoriei universale*, p. 136 ; cf. P.P. Negulescu *Destinul omenirii*, *op. cit.*, p. 677.

„nu proclama, cum s-a pretins, egalitatea «facultăților reale», ceea ce ar fi fost absurd, ci numai egalitatea «facultăților juridice», ceea ce nu era decît drept. Ea nu făcea pe oameni egali în *realitatea* situațiilor, ceea ce ar fi fost cu neputință, ci îi punea numai pe același plan în *posibilitatea* devenirii lor, ceea ce constituia o pîrghie de progres"[3].

Concluzia pe care o degajează Negulescu, urmărind firul evoluției individului și al raporturilor lui cu statul, va fi aceea că dezvoltarea oamenilor condiționează în mod normal dezvoltarea statului, dar că dezvoltarea liberă a indivizilor *în funcție de aptitudinile și înclinările lor firești n-o pot asigura cu adevărat decît regimurile democratice.*

Democrația, argumenta Negulescu în aceeași ordine de idei, nu înseamnă „nivelare silită", ci *libera dezvoltare a fiecăruia după puterile lui.* Mai mult încă, „este dezvoltare a fiecăruia fără deosebire, această liberă dezvoltare și putința de a se ridica neîmpiedicat de nici un privilegiu de naștere sau de avere în ierarhia valorilor sociale" [4]. Negulescu credea sincer, conform idealului său de moralitate, că acest lucru este posibil; refuza ideea că factorii subiectivi, cei ce țin de determinările individului, nu pot precumpăni în absența unui fundament obiectiv și a unui cadru juridic adecvat cerințelor democratice. De fapt Negulescu nu și-a dat seama că, în ciuda egalității de drept a cetățenilor, se mențin, în fapt, toate inegalitățile dintre clase. Negulescu nu a luat deci în considerare criteriul deosebirilor de clasă și nici măcar nu a făcut unele referiri cu privire la semnificația pe care o are stratificarea socială în determinarea și orgnizarea puterii politice. În viziunea sa, acțiunea politică trebuia să aibă în vedere idealurile morale de perfecționare a oamenilor, perfecționare ce constituie în ultimă instanță scopul fundamental al întregii activități umane individuale și colective : „Durabilitatea unui regim politic nu se poate întemeia niciodată pe violență; ea nu se poate întemeia decît pe convingerea poporului respectiv că e bun și pe sentimentul lui că îi este de folos" [5].

Dar, susține Negulescu — și practica politică din vremea sa îl confirmă —, prin drepturile pe care le acordă și prin libertățile pe care le garantează tuturor, democrația a înlesnit considerabil manifestarea pornirilor egoiste ale firii omenești. Negulescu impută oamenilor politici că nu fac pentru popoarele pe care le cîrmuiesc ceea ce ar fi mai de folos bunăstării și dezvoltării lor : „adică oamenii politici se gîndesc mai mult la ei înșiși decît la «ceilalți»... ; posesiunea «puterii» părîndu-le nu numai plăcută, ci și utilă, ei fac tot posibilul ca s-o păstreze"[6]... ; „guvernul e adesea mai mult al unui partid decît al unei țări... ; guvernele cele mai tari și de mai lungă durată la noi, firește, sînt tocmai cele care țin mai multă socoteală de interesele partizanilor, pe deasupra intereselor țării"[7]. E un fapt, continuă el, că lumea politică contemporană nu se mai poate orienta în mijlocul asalturilor pe care i le dau „atîtea și atîtea teorii noi, de origină interesată, adică afectivă" [8].

---

[3] P.P. Negulescu, *Partidele politice*, București, 1926, p. 154.
[4] Idem, *Reforma învățămîntului*, ed. a 2-a, 1926, p. CXLIV.
[5] P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. I, București, 1968, p. 152.
[6] Idem, *Destinul omenirii*, vol. IV, Edit. „Cugetarea", p. 393.
[7] Idem, *Reforma învățămîntului*, p. CXX.
[8] Idem, *Destinul omenirii*, vol. IV, p. 95.

Este cert că Negulescu sesiza caracterul ciuntit al democrației burgheze și cerea lărgirea libertăților democratice tocmai în condițiile în care grupările și cercurile politice reacționare manifestau tot mai insistent tendințe de lichidare a democrației, de restrîngere a drepturilor și libertăților cetățenești, culminînd cu instaurarea dictaturii militare-fasciste. Astfel, deși nu depășește limitele înțelegerii burgheze a democrației, de pe pozițiile unui larg umanism, el nu se declară mulțumit de funcționarea ei, denunțînd divergența dintre *realitatea* și *posibilitatea* exercitării libertăților, dintre *textele* înscrise în legi și *aplicarea legilor*.

Negulescu nu reduce democrația și libertatea opiniilor la nivelul spontaneității, al libertății anarhice ; el nu consideră că formele organizate, instituționale, raționalizarea condițiilor sociale ar limita și ar știrbi în orice condiții personalitatea umană, ci numai atunci cînd garanțiile politice-juridice care prezervă drepturi și libertăți politice-cetățenești sînt încălcate. Or, România interbelică era o țară cu o economie neevoluată, cu mase importante de analfabeți, care constituiau tot atîția factori ce acționau negativ în exercitarea democrației. Pe acest fundal, Negulescu relevă nivelul intelectual insuficient dezvoltat al maselor populare, „care a făcut și face ca regimul democratic să nu funcționeze în chip mulțumitor... ; democrația a apărut prea devreme atunci cînd popoarele nu erau încă pregătite ca să-i dea ceea ce trebuia pentru o funcționare normală... ; vina a fost a vechiului absolutism, care prin abuzurile lui a silit masele populare să caute îndreptare într-o direcție ce nu era lipsită de inconveniente "[9].

Pornind de la această idee, Negulescu argumenta că gradul și calitatea participării democratice a cetățenilor la conducerea treburilor politice depind nu numai de capacitatea *formelor instituționale de a o stimula, ci și de nivelul de cultură și de conștiință al cetățenilor înșiși*, întrucît necesitatea acțiunii în raport cu interesele societății angrenează resorturile morale, responsabilitatea etică. De aici concluzia ce formează axul concepției sale cu privire la devenirea societății : *mai necesară este o reformă a structurii sufletești a oamenilor decît a instituțiilor*. Chiar dacă am schimba formele de organizare ale vieții noastre politice, economice sau sociale, „riscăm, dacă nu ne îngrijim să ameliorăm mai întîi oamenii, să nu ajungem la nici un rezultat. Cît timp oamenii vor continua să îngreuieze funcționarea instituțiilor sub care trăiesc sau chiar să abuzeze de ele, fiindcă nu sînt ceea ce ar trebui să fie pentru ca să le facă să dea roadele cuvenite, cît timp adică oamenii nu se vor ridica la un nivel intelectual și mai ales etic ceva mai înalt, îndreptarea nu poate fi decît aparentă" [10]. Deci problema neajunsurilor democrației, fie că este vorba de corpul electoral, fie că de parlament sau de altă instituție, este, după părerea lui, mai mult o problemă a oamenilor decît o problemă a instituțiilor, iar îndreptarea neajunsurilor de care suferă ea va întîmpina cele mai multe piedici din partea... democraților. Prin libertatea discuțiilor și a criticii, prin posibilitatea controlului, prin ușurința schimbării celor aleși în organele de conducere, democrațiile, subliniază Negulescu, apar ca fiind regimuri

[9] P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. I, p. 174.

[10] *Ibidem*, p. 243.

politice utile mai mult prin răul pe care îl pot împiedica decît prin binele pe care îl pot realiza. O ameliorare a structurii sufletești a oamenilor ar fi neapărat necesară fie spre a împiedica vechile instituții să funcționeze rău, fie spre a asigura noilor instituții o eficacitate reală.

Instituțiile au deci o existență formală și abstractă cînd sînt create prin dispoziții legislative. Ele devin realități concrete, forme de viață propriu-zise numai atunci cînd încep să funcționeze efectiv, iar utilitatea lor, eficacitatea lor sînt dependente de modul de funcționare (ceea ce înseamnă că, neexercitîndu-și influențele prin ele însele, ci prin oamenii care le pun în acțiune, nu pot avea o eficiență automată intrinsecă și de sine stătătoare). Valoarea lor e „subordonată astfel calității sufletești a oamenilor ce le mînuiesc" [11].

Subliniind din acest punct de vedere nevoia de cultură a poporului nostru, el arăta că românii, dacă ar fi avut în trecut, pe lîngă mai multă *liniște*, și putința de a se dezvolta din punct de vedere *economic*, ar fi ajuns, probabil, mai de timpuriu la o cultură mai înaltă. „Pe cînd alte popoare își întrebuințau bogățiile ca să întemeieze școale, teatre, muzee, academii, noi ne prăpădeam puținul nostru avut în lupte nesfîrșite cu vecinii și mai ales cu turcii" [12]. Or, un regim democratic care proclamă egalitatea cetățenilor în fața legii, drepturi și libertăți cetățenești, instituții democratice (vot universal, instituții reprezentative etc.) creează premise maselor populare de a acționa ca forțe sociale, precum și necesitatea unei organizări care să le permită a se manifesta ca atare. Lipsa de cunoștințe, de pregătire pentru a uza de aceste *drepturi* și *libertăți* îngreuiază, după părerea lui Negulescu, realizarea *îndatoririlor maselor*.

În acord cu Gustave le Bon, care critica regimurile dictatoriale în care masele, nemaiavînd răspunderi, devin nepăsătoare, apatice, gata să primească cu resemnare orice, Negulescu preconizează o nouă formă de „dictatură", care ar putea pune capăt celorlalte : *dictatura pe care poate și trebuie s-o exercite individul asupra lui însuși prin dezvoltarea completă în toate direcțiile, în cea etică mai ales și a caracterului*, știut fiind faptul că, atunci cînd se domină pe sine, omul nu mai are nevoie să fie guvernat de alții ; „posedînd o disciplină internă, care îl dispensează de orice disciplină externă, el este propriul său dictator" [13]. Cu cît un om este mai dezvoltat sufletește, cu atît se supune mai anevoie bunului plac al altora, se bucură de atîta libertate de cîtă răspundere își asumă.

Problema raportului dintre „dictatură" și democrație este pusă deci de Negulescu în coordonatele determinismului social, dar de nuanță psihologistă („cauzalitatea psihică").

Negulescu, credincios poziției sale defetist-idealiste, încerca să explice că nici un regim politic nu poate fi absolut bun. Egoismul încă foarte puternic al oamenilor îi face pe aceștia să comită abuzuri pe o cale sau alta. Sistemul democratic permite uneori, din această cauză, „intereselor particulare să se opună în forme legale intereselor publice", iar „intereselor regionale să se afirme cu prea multă tărie, opunîndu-se intereselor

---

[11] P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. II, București, 1939, p. 317.

[12] Idem, *Filozofia Renașterii*, vol. I, p. 44.

[13] P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. I, p. 158—159 (cf. Gustave le Bon *L'évolution actuelle du monde*, 1928).

naționale" [14]. De aceea, pentru ca cei aleși să fie cu adevărat reprezentanți ai poporului, ei trebuie să se ghideze după ideile care predomină în sînul maselor; „pentru aceasta însă nu e de ajuns să aibă idei candidații care se prezintă la alegeri, trebuie să aibă idei și alegătorii" [15], pentru că, va continua Negulescu, principiul fundamental al vieții politice este *organizarea*; prin ea se pot produce în structura societății omenești schimbările cerute de împrejurări spre a ușura funcționarea și spre a grăbi dezvoltarea lor. „Asemenea schimbări, fie cu caracter politic, fie cu caracter social, nu pot fi produse niciodată de un individ izolat" [16]. El subliniază importanța și seriozitatea fundamentării acțiunilor politice: „Cînd e vorba deci de idei politice și sociale, ușurința poate deveni criminală la oameni care nu se mărginesc să rămînă pe terenul inofensiv al teoriei pure, ci cred că pot pune piciorul pe terenul primejdios al acțiunii practice" [17].

Apelul la prudență în abordarea problemelor democrației, izvorît dintr-o înțelegere a dialecticii raportului dintre individ și societate în rezolvarea libertății, nu-l scutește însă pe Negulescu de teza voluntaristă a armoniei sociale instaurate pe cale rațională. Respingînd, de exemplu, ideea revoluției și a luptei de clasă, el considera că realizarea *mai deplină* a democrației se obține prin participarea efectivă la funcționarea ei a cît mai multora sau chiar, cu vremea, a tuturor, iar înfăptuirea *mai rațională* a aceleiași *democrații se obține prin hotărîrea efectivă a claselor sociale* de a-și „mărgini reciproc aspirațiile spre a-și satisface mai bine, în proporții juste și legitime, interesele" [18].

Negulescu nu a încetat nici o clipă să creadă în îmbunătățirea condiției umane. În încheierea volumului al V-lea al *Destinului omenirii*, el lasă să se întrevadă o poziție mult mai apropiată de înțelegerea în spiritul determinismului social a dinamicii societății: „...Cînd oamenii vor fi înaintat mai mult pe această cale a dezvoltării intelectuale și morale, problema organizării din punct de vedere politic, social și economic a grupărilor mai mari în care vor trăi își schimba orientarea tradițională...; vor fi preocupați de cea mai rațională împărțire a sarcinilor în munca comună de producere a tot ce reclamă existența ființei omenești în general..., de satisfacerea nevoilor vieții din ce în ce mai deplină, și nu numai din punct de vedere cantitativ, ci și din punct de vedere calitativ, și nu numai pentru unii oameni, ca pînă acum, ci pentru toți".

Acest optimism este de altă natură decît al scrierilor precedente. Este un optimism care depășește limitele orînduirii burgheze și se înscrie pe coordonata luptelor sociale revoluționare ce caracterizau anii 1944—1947 în țara noastră.

---

[14] P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. I, p. 163.
[15] Idem, *Partidele politice*, p. 25.
[16] *Ibidem*, p. 27.
[17] *Ibidem*, p. 4.
[18] Idem, *Destinul omenirii*, vol. V, p. 684.

P. P. NEGULESCU ŞI „ADEVĂRUL PLASTIC" ÎN ARTĂ

(Marginalii la concepţia estetică)

DE

M. CIURDARIU

Dacă în privinţa gîndirii filozofice şi a celei ştiinţifice ca activităţi şi „forme ale culturii" concepţia lui Negulescu a fost în genere just orientată, gînditorul îndemnîndu-ne „*să ne deprindem de timpuriu cu ideea că cele mai multe din problemele de care ne ocupăm, dacă nu toate*, **trebuie să rămînă deschise**", în privinţa artei şi a evoluţiei ei moderne se pare că sensibilitatea şi comprehensiunea sa au rămas credincioase unei formule din tinereţe, mai puţin receptivă la dezideratul deschiderii. Constatarea prezintă interes pentru relevarea diferenţei dintre progresul istoric al gîndirii teoretice şi evoluţia sensibilităţii artistice, respectiv a comprehensiunii fenomenului artistic.

Ne referim aici în mod special la atitudinea lui Negulescu faţă de formele noi ale artei din perioada interbelică. Anumite pasaje din *Geneza formelor culturii* (1934) mărturisesc, dacă nu adversitate, în orice caz reacţii vădite de neaderenţă şi multe semne de întrebare în faţa inovaţiilor artistice moderne. Fenomenul dealtfel s-a dovedit mai frecvent în secolul nostru şi el ne apare cu totul explicabil la un intelectual ca Negulescu, care şi-a format gustul şi sensibilitatea artistică la sfîrşitul veacului trecut, în climatul estetic al cercului junimist. Să redăm însă pasajele în discuţie din *Geneza formelor culturii*.

„ Căutarea aprigă a originalităţii, mai ales în artă, era, încă de la sfîrşitul secolului trecut, destul de vizibilă. În ultimele decenii (adică primele din secolul nostru. -*M.C.*) ea a devenit mai mult decît izbitoare : am putea zice că a început să fie supărătoare, prin necontenitele şi repezile variaţii de concepţii, care nu mai constituiesc « curente », ca altădată, cînd lumea avea răgazul să stăruiască puţin, să întîrzie chiar uneori, în părerile pe care le adopta. Variaţiile de acest fel au ajuns să nu mai fie, astăzi, decît simple « mode », tot atît de repede trecătoare ca cele pe care le « lansează » croitorii şi pălărierii de dame" (p. 467).

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1385–1390, Bucureşti, 1972

„ Ca și în politică, etichetele se înmulțesc pe fiecare zi și în viața culturală. În artă, bunăoară, aveam mai înainte două trei etichete, destul de simple și destul de clare : clasicism, romantism, naturalism. Astăzi avem numeroase altele, mult mai complicate și mai obscure : simbolism, verism, secesionism, impresionism, futurism, cubism, dadaism etc. etc. E o năvală de formule care dă de gîndit. Nu mai avem a face cu străvechea nevoie de schimbare a minții omenești. Nici chiar cu acea încăpățînare a originalității care am zis că este un fenomen etnopsihologic modern. Ceea ce iese la iveală în zilele noastre e o adevărată isterie a noutății" (p. 468).

Cu alte cuvinte, Negulescu ridică întrebarea dacă inovațiile artistice moderne au o rațiune istorică și estetică obiectivă sau se explică subiectiv printr-o „isterie a noutății" ; dacă ele sînt un fenomen normal de schimbare sau, poate, un simptom de criză. Aceeași lucrare din 1934 conține însă un alt pasaj, pur teoretic, care vine să ne indice și să ne explice sursa nedumeririi lui Negulescu. Este o pagină în care, în spiritul concepției sale asupra „ formelor culturii", filozoful delimitează „ mentalitatea artistică" de cea religioasă. Pe cînd în „ proiecțiile" mentalității religioase „ jocul" imaginației și al sensibilității trece „ dincolo de marginile experienței sensibile", în creația artistică, spune Negulescu, „ mecanismul proiecțiunii e supus unor îngrădiri serioase. Personajele și acțiunile fictive pe care le creează imaginația artiștilor *trebuie să producă iluzia realității*, altfel nu pot provoca emoțiunea estetică la care țintesc autorii lor și care constituie, în definitiv, scopul ultim al artei. Artiștii sînt astfel obligați *să țină seama de datele sensibile* și *să lucreze sub controlul lor*. Ficțiunea artistică e adică silită să-și plece capul *sub jugul unui criteriu* ce nu mai are a face cu imaginația, ce-i este impus de *discernămîntul critic*, și care nu poate fi decît acela al *verosimilității*" (p. 139, subl. ns. -*M.C.*).

Deși stilul și formulările lui Negulescu sînt cît se poate de clare, ideile pe care le enunță nu sînt totuși, aici, lipsite de echivoc. Ce înseamnă, de fapt, pentru creația artistică propozițiile : „ trebuie să producă iluzia realității", „ să țină seama de datele sensibile", „ să-și plece capul sub jugul . . . criteriului verosimilității" ? Sînt condiții și exigențe pe care estetica lui Blaga sau a lui Barbu, de exemplu, le-ar socoti ca ținînd de *mimesis*, de concepția tradițională în estetică. Cel dintîi, bunăoară, considera inacceptabilă și nefundată ierarhizarea „ stilurilor" artei după criteriul „ verosimilității" imaginii („ stilurile, sub aspectul lor « formativ », trebuiesc disociate după un *criteriu imanent lor*, iar nu în raport cu « natura »"). Sînt de fapt la Negulescu condiții și exigențe estetice proprii „ clasicismului, romantismului, naturalismului", adică operelor de artă în contact cu care autorul *Genezei formelor culturii* își formase în tinerețe gustul, sensibilitatea și „ criteriile" de valorizare. „ Modernismul pestriț, cu un aspect de bîlci" îi apărea ca un fenomen în contrazicere cu „ îngrădirile" și exigențele prescrise artei de estetica adoptată în tinerețe în cadrul cercului „ Junimii".

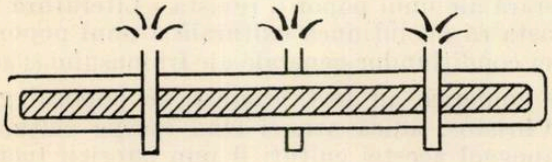
Cu privire la această estetică vom aduce mai jos o mărturie documentară inedită din 1894, anul în care Negulescu s-a remarcat prin contribuția sa filozofică la apărarea esteticii junimiste. Este vorba de un fragment dintr-o scrisoare trimisă din Berlin lui N.I. Basilescu (prieten al său și membru în comitetul de redacție al „ Convorbirilor literare"). Scri-

soarea e datată *19 aprilie 1894, Berlin*, şi constituie răspunsul lui Negulescu — „în fugă" şi puţin iritat — la observaţiile făcute de redacţia „Convorbirilor" pe marginea textului manuscris al articolului său *Socialismul şi arta*, care urma să apară în luna mai.

Fragmentul de scrisoare pe care îl reproducem pune în discuţie obiecţia adusă de cercul junimist bucureştean modului în care articolul *Socialismul şi arta* atingea problema istorică a modalităţilor artistice şi a posibilităţii de a le compara ca valoare. În esenţă, problema era aceea a criteriului în virtutea căruia esteticianul şi istoricul de artă sînt îndreptăţiţi să opereze clasificări şi ierarhizări istorice sau axiologice. Deşi laconice, precizările şi argumentele lui Negulescu din 1894 sînt elocvente şi semnificative pentru atitudinea sa estetică din 1934. Nu mai puţin însă, ele sînt un indiciu şi o mărturie că problema raporturilor dintre *artă* şi *istorie*, dintre *valoarea estetică* (în sensul ei maiorescian) şi *evoluţia istorică a culturii* s-a impus în estetica românească încă la sfîrşitul secolului trecut. Aceeaşi problemă i-a condus mai tîrziu pe Lovinescu la concepţia *„mutaţiei valorilor"* estetice, pe Blaga la teoria *stilurilor*, pe Vianu la perspectiva *axiologică* în estetică.

„Încît priveşte arta egipteană, să mă iertaţi. N-are să mă înveţe pe mine cercul cum să apreciez arta egipteană şi japoneză. Dacă e vorba de părerile « istoricilor », apoi v-am dat în textul articolului chiar un citat din Maspéro, care e autoritate în materie de artă egipteană. Să lăsăm însă un moment istoria. Dacă nu pot judeca eu între două opere de artă, una egipteană şi alta greacă, atunci să dăm dracului toată estetica şi toată critica de artă, aşa cum o înţelegem noi, şi să ne întoarcem la « critica ştienţifică » care se mărgineşte să stabilească legături între producţiunile artistice şi mediul lor care le-a produs. « Arta egipteană şi cea japoneză sînt producţiuni artistice cari ating culmi înalte în felul lor », zice cercul. Eu zic mai mult încă ; eu zic : arta egipteană şi japoneză sînt *perfecte* — în felul lor, bineînţeles. De aici nu rezultă însă că ele sînt egale între ele şi cu celelalte arte, cu arta greacă şi cu aceea a Renaşterii. Căci e un *criteriu* care permite clasarea operelor de artă : acest criteriu e *adevărul*. În *estetică*, operele de artă sînt opere de artă şi atîta tot ; istoria e treaba istoricilor. Pentru ca să admir o operă de artă n-am să studiez întîi arheologia. Aceasta e şi părerea d-lui Maiorescu, pe cît ştiu din discuţiile de la cerc. Şi acum, din punctul de vedere al *adevărului*, pictura egipteană e inferioară picturii din timpul Renaşterii italiene şi flamande, pentru că nu respectă *adevărul plastic* ; tot aşa cu pictura japoneză . . . etc.

Să-ţi dau un exemplu :



Această figură, cu dreptunghiul închis, *întocmai* cum am desemnat-o eu, reprezintă un rîu care curge printre palmieri. Ei, poftim de zi acum că acest tablou nu e inferior (din punctul de vedere al *artei*, nu al *istoriei*)

unui tablou (peisagiu) al lui Ruysdaël. Şi, încă o dată, noi facem, cred, *artă* şi nu *istorie*.

De aceea, dragul meu, dacă cercul are alte păreri, nu-mi rămîne decît să zic : *Tant pis pour moi* ! Eu credeam că lucrăm pe un teren comun şi dintr-un punct de vedere comun, adică admis de toţi : căci aşa trebuie să fie un cerc, dacă e cerc. Dacă m-am înşelat, nu îmi rămîne decît să-mi cer iertare că n-am înţeles cercul sau că nu m-am făcut să fiu înţeles de cerc.

Te rog salută din parte-mi pe doamna Basilescu şi primeşte o strîngere de mînă de la prietenul

P. Negulescu"

Deşi au un caracter laconic şi mai mult enunţiativ, ideile şi problema puse în discuţie de Negulescu în fragmentul citat le vom regăsi în formulări mai explicite într-un alt text al său, puţin cunoscut, din 1897 : *Lucruri vechi. Un răspuns revistei „Literatură şi artă română"* („Convorbiri literare", XXXI şi XXXII). Este un articol polemic în care Negulescu respinge afirmaţiile revistei menţionate potrivit cărora literatura română, fiind expresia estetică a unui stadiu cultural nedezvoltat al poporului nostru, nu se poate compara ca valoare cu literatura ţărilor occidentale mai dezvoltate („noi nu sîntem încă pe acelaşi picior de egalitate cu popoarele culte. De aceea e firesc ca literatura noastră să fie inferioară"). Concluzia revistei citate avea la bază principiul istoric al *evoluţiei*, opus principiului maiorescian al frumosului ca *valoare* universală (considerat o „frază goală", „erezie ştiinţifică", „dogme antiştiinţifice" etc.). Luînd apărarea concepţiei lui Maiorescu, P.P. Negulescu o reformulează într-o manieră care concordă cu interpretările date acesteia de Eminescu şi Caragiale şi care încearcă o conciliere între principiul frumosului general-valabil şi cel al evoluţiunii istorice. Redăm mai jos cîteva fragmente din argumentarea lui Negulescu, edificatoare pentru modul său de a înţelege problema raportului dintre artă şi istorie.

„Din nenorocire însă, principiul evoluţiunii nu se opune deloc principiului «Convorbirilor» . . .

Afirmînd că frumoase şi adevărate pentru noi nu pot să fie decît acele opere care ar fi frumoase şi adevărate pentru orice popor cult, «Convorbirile» afirmă prin aceasta că frumoase şi adevărate pentru noi nu pot să fie decît acele opere care îndeplinesc condiţiunile generale ale frumosului şi adevărului. Iată înţelesul principiului «Convorbirilor». Afirmînd dar că acest principiu «nu găseşte aplicare în primele zile de viaţă literară ale unui popor», revista «Literatură şi artă română» afirmă prin aceasta că evoluţiunea culturală a unui popor nu este supusă de la începutul ei condiţiunilor generale ale frumosului şi adevărului"[. . .].

„Poemele homerice au fost produse de poporul grec prin veacul IX înainte de Christos, adică atunci cînd începe cultura lui literară şi artistică ; căci apogeul acestei culturi îl pun istoricii tocmai în veacul V şi IV înainte de Christos. Se poate însă zice că nu satisfac condiţiile generale ale frumosului aceste poeme, care au rămas şi pînă astăzi cele mai perfecte modele ale poeziei epice ? Iar dacă e adevărat că «ceea ce e frumos la noi astăzi n-ar putea fi frumos la germani, la francezi sau la orice popor cult

de astăzi », . . . atunci, evident, poemele homerice, care erau frumoase la grecii din veacul IX, n-ar fi trebuit să mai fie frumoase la grecii din veacul IV, al căror creier fusese « frămîntat » de cultură patru veacuri mai mult, şi — cu atît mai mult — n-ar trebui să fie frumoase la « germani, la francezi sau la celelalte popoare culte de astăzi ». Tot aşa n-ar trebui să mai fie frumoase astăzi dramele lui Shakespeare, apărute acum patru veacuri » [. . .]". „ Tot aşa n-ar trebui să mai pară frumoase astăzi tablourile « primitivilor » de la începutul Renaşterii italiene, tablourile aşa-numiţilor « prerafaeliţi », în frunte cu Perugin ; şi totuşi ele sînt frumoase şi astăzi ; ba chiar mulţi le găsesc mai frumoase decît tablourile în care pictura Renaşterii italiene îşi atinge apogeul" [. . .].

„ Cele expuse sînt îndestulătoare pentru a dovedi că popoarele pot produce la începutul evoluţiei lor culturale opere care să îndeplinească condiţiile generale ale frumosului şi adevărului . . . Singura rezervă de făcut în acest caz este rezerva *gradului* în care operele produse de un popor la începutul evoluţiei sale îndeplinesc acele condiţiuni. Căci este evident că — în medie — popoarele *mai culte* vor produce opere care să satisfacă *mai bine* acele condiţiuni decît popoarele *mai puţin culte;* cu toate că, după cum am văzut, popoarele *mai puţin culte* pot produce uneori opere care să le satisfacă *mai bine* decît operele produse de popoarele mai culte. Ceea ce ne dovedeşte încă o dată că producţiunile geniului artistic nu pot fi prinse în regule precise, care să determine în mod matematic apariţia lor. Căci principiul evoluţiunii nu îndreptăţeşte pe nimeni să afirme că, cu progresul culturii, popoarele trebuie să producă opere din ce în ce mai geniale" [. . .].

„ Sînt la noi oameni care cred că Eminescu — în poezia lirică — atinge înălţimea lui Goethe. Negreşit, opera lui Goethe e mult mai *vastă* decît aceea a lui Eminescu ; căci Goethe a îmbrăţişat toate genurile literare. Dar acolo unde se poate compara cu Goethe, adică în poezia lirică, Eminescu atinge înălţimea marelui poet german. Ştim că în contra acestei păreri se vor ridica aceia care nu cunosc pe Goethe şi nu înţeleg pe Eminescu . . . Eminescu nu se bucură de reputaţia universală a lui Goethe, fiindcă limba română nu se bucură de răspîndirea universală a limbii germane. Eminescu nu a putut fi apreciat de străini în adevărata lui valoare pentru că nu a putut fi citit în original. Sau, poate, revista « Literatură şi artă română » crede că reputaţia lui Goethe au făcut-o cei ce nu l-au citit în original ? . . . Eminescu şi Goethe sînt amîndoi intraductibili şi nu pot avea în traducere valoarea pe care o au în original [. . .]. Tot aşa adevărata reputaţie a unei literaturi nu se poate întemeia pe traduceri. Iată de ce literatura noastră nu se bucură de o reputaţie europeană şi de ce, în acelaşi timp, n-a fost tradusă pe o scară mai întinsă şi în mai multe limbi . . . Faptul, aşadar, că literatura noastră « n-a fost încă tradusă de către popoarele culte ale Europei », nu dovedeşte nicidecum *inferioritatea* ei şi *lipsa ei de originalitate,* precum crede revista « Literatură şi artă română ». Iar concluzia evidentă a acestei constatări este că, dacă principiul « Convorbirilor » n-a produs nicidecum la adepţii lui « ura de tot ce e naţional », în schimb credinţa că el e fals a produs . . . disprețul literaturii noastre naţionale".

În încheierea acestor note privind concepţia estetică a lui Negulescu, am putea spune că problemele ce l-au preocupat în tinereţe, deşi mar-

cate de limitele proprii junimismului n-au fost deloc minore şi nici lipsite de semnificaţie pentru gîndirea estetică românească de la sfîrşitul secolului. Textele reproduse mai sus sînt prin ele însele edificatoare, mai ales dacă ţinem seama de evoluţia ulterioară a gîndirii estetice în ţara noastră (Dragomirescu, Lovinescu, Vianu, Blaga etc.) şi dacă ne amintim că problema raportului dintre *artă* şi *istorie* a fost ridicată cu mult înainte şi în termeni asemănători încă de Marx („În ceea ce priveşte arta, se ştie că anumite epoci de înflorire ale acesteia nu concordă cîtuşi de puţin cu dezvoltarea generală a societăţii . . . Dificultatea nu constă în a înţelege că arta şi epopeea greacă sînt legate de anumite forme de dezvoltare socială. Dificultatea constă în faptul că ele ne procură şi astăzi o desfătare artistică şi că într-o anumită privinţă servesc ca normă şi model inegalabil" [1]).

[1] K. Marx, *Introducere* (*Din manuscrisele economice din anii 1857—1858*), în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 684 şi 685.

CONSULTAŢIE

PERFECŢIONAREA MORALĂ A OMULUI – OBIECTIV AL CONSTRUCŢIEI SOCIALISTE ÎN ETAPA ACTUALĂ

– Proiectul de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste – cod moral al omului societăţii noastre –

DE

CONSTANTIN CHEORGHE

1. SOCIALISMUL ŞI PERFECŢIONAREA MORALĂ A OMULUI

Socialismul şi comunismul includ organic, alături de edificarea laturii materiale a societăţii, şi aceea a formării şi educării conştiinţei socialiste a maselor, a cultivării profilului spiritual al oamenilor, în strictă concordanţă cu cerinţele progresului istoric. Complexitatea obiectivelor în curs de îndeplinire şi a raporturilor sociale impun în mod necesar o creştere ascendentă a eficacităţii întregii activităţi sociale, presupun o continuă perfecţionare a acesteia sub toate aspectele. Bazată pe o concepţie unitară privind raporturile intrinsece dintre diferiţi factori care acţionează în societatea noastră, perfecţionarea generală a întregii activităţi sociale are în vedere relaţia directă dintre făurirea socialismului multilateral dezvoltat şi adîncirea democraţiei socialiste, dintre lărgirea cadrului organizatoric şi instituţional de participare activă a oamenilor la elaborarea politicii partidului, la conducerea întregii vieţi sociale şi dezvoltarea conştiinţei socialiste.

Întreg acest ansamblu de activităţi are drept scop înfăptuirea politicii Partidului Comunist Român, al cărei obiectiv fundamental îl constituie omul multilateral format, capabil să construiască conştient noua societate, şi, în acelaşi timp, să accelereze ritmul creaţiei istorice. Aşa cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu în raportul la Conferinţa Naţională, partidul nostru consideră că „cea mai mare bogăţie o reprezintă omul; el este făuritorul tuturor bogăţiilor materiale şi spirituale, de el depinde înaintarea cu succes a patriei noastre pe calea societăţii comuniste". Circumscrise acestor cerinţe, cresc şi exigenţele faţă de acti-

Rev. filoz., **19**, *11*, p. 1391–1402, Bucureşti, 1972

vitatea individuală a oamenilor, față de capacitatea lor de a tinde necontenit spre depășirea propriilor limite și de a-și cultiva aptitudinile și calitățile lor, față de profilul lor spiritual. Totodată, actualul stadiu de dezvoltare a societății noastre socialiste reclamă și asigură în același timp premisele necesare, materiale și spirituale, pentru așezarea tuturor raporturilor sociale pe fundamentul principiilor eticii comuniste, ale echității și dreptății sociale.

Generată de necesitatea obiectivă, perfecționarea întregii activități sociale, și în cadrul acesteia, perfecționarea morală a omului, este menită să contribuie din plin la făurirea societății socialiste și la consolidarea unei înalte conștiințe a datoriei, conduce spre așezarea plenară a tuturor raporturilor sociale pe principiile eticii comuniste, ale umanismului.

În cadrul general al dezvoltării României în această nouă etapă, perfecționarea morală a omului, cerută de mersul societății noastre pe drumul progresului, prezintă două dimensiuni fundamentale :

a) este o acțiune permanentă la nivelul întregii societăți, înfăptuită prin intermediul unui complex de mijloace educative, inclusiv prin stimularea opiniei publice, și care vizează conștientizarea și însușirea intimă de către oameni a normelor eticii socialiste și, pe această bază, formarea unor puternice convingeri morale care să se oglindească în activitatea cotidiană a membrilor societății socialiste ;

b) perfecționarea morală implică, în același timp, și un proces de autoperfecționare : efortul conștient al individului de a-și însuși normele de comportament socialist, de a acționa activ ca urmare a convingerilor sale pentru a transpune pe planul practicii cerințele acestora.

Conținutul perfecționării morale își are sursa de îmbogățire în politica Partidului Comunist Român, în experiența socială și de viață a maselor, derivată din cerințele activității și luptei pentru progres social. Implicația nemijlocită a acestui proces constă în angajarea complexă a personalității umane în planul relațiilor personale și colective, adoptarea unei atitudini efectiv angajate față de patria socialistă și de interesele generale ale poporului, față de colectivul de muncă și de conviețuire căruia îi aparține individul.

În actuala etapă de dezvoltare a țării noastre, perfecționarea morală a omului este nu numai necesară, ci și pe deplin posibilă. Ea are asigurate condițiile obiective și subiective necesare realizării ei la parametri din ce în ce mai ridicați. Activitatea de educare socialistă a conștiinței maselor de oameni ai muncii a înregistrat de acum rezultate deosebit de importante în formarea trăsăturilor spirituale — profesionale, politice, morale, ideologice — ale oamenilor, corespunzător cerințelor edificării socialiste a societății. Condițiile materiale și climatul spiritual al societății noastre asigură premisele necesare ca fiecare om să poată trăi în mod civilizat, cinstit. Opinia publică, modul de viață socialist al majorității cetățenilor exercită o influență educativă deosebită asupra mersului general al societății, ca și asupra acelora care, prin actele lor, fac notă discordantă cu bunul mers general al societății noastre. Toți acești factori acționează asupra conștiinței omului și îl determină să gîndească și să acționeze pentru realizarea cerințelor preceptelor moralei socialiste.

În socialism, perfecționarea morală a omului evidențiază pregnant raportul dintre caracterul imperativ al moralei comuniste și adîncirea

libertății umane, a gradului de cunoaștere de către om a realității, concomitent cu sporirea continuă a nevoilor spirituale ale individului uman. Într-un asemenea context, acel „trebuie", socialmente formulat, nu se mai prezintă omului ca ceva exterior lui, ca o forță arbitrară impusă de societate; omul singur, apropriindu-și realitatea socială, ajunge la înțelegerea convergenței intereselor sale individuale cu cele obștești, își raportează activitatea la necesitatea progresului istoric și, în raport cu cerințele acestuia, își orientează în mod conștient acțiunile, conduita sa în conformitate cu normele morale. În același timp, perfecționarea morală are un pregnant caracter progresiv, realizează îmbinarea tradiției înaintate din epocile anterioare cu sinteza cerințelor viitorului.

Condițiile materiale și spirituale existente în țara noastră, modalitățile specifice socialismului de influențare a conștiinței oamenilor determină înfăptuirea progresivă a cerințelor normelor de conduită morală, care dau de fapt nota distinctivă a societății noastre.

Dar aceasta nu înseamnă că în socialism nu mai sînt oameni care se abat de la normele de conduită comunistă. Desigur, aceasta este o problemă deosebit de complexă, cu determinări multiple, care necesită o analiză temeinică.

În primul rînd, una dintre aceste cauze constă în prezența în conștiința unor oameni a unor mentalități vechi, de natură burgheză sau mic-burgheză, oglindite în deprinderi și comportamente străine societății noastre. La aceasta se adaugă și influența ideologiei burgheze, propagată pe diverse canale, cum și a modului de viață burghez, care găsește încă adeziune la unii oameni. Influența moravurilor burgheze se manifestă în atitudini antisociale față de proprietatea socialistă, manifestări de parazitism și de desfrîu moral, în tendința de a duce o viață de lux prin cîștiguri ilicite, în sfidarea bunului-simț și a decenței sociale, în practici care vizează necinstea, minciuna, carierismul.

În al doilea rînd, țara noastră a pornit la edificarea socialismului de la nivelul unei țări slab dezvoltate, ceea ce a impus eforturi permanente din partea poporului nostru. Realizarea unui ritm înalt de dezvoltare pe baza unei rate ridicate a acumulării a fost și este o necesitate impusă de cerințele dezvoltării sociale și de răspunderea actualei generații pentru viitorul comunist al României. Dar chiar în acest proces de dezvoltare a țării, cum era și firesc, nevoile materiale și spirituale ale oamenilor muncii au fost satisfăcute într-o măsură continuu ascendentă. Cu toate acestea, producția materială la nivelul ei actual nu poate satisface pe deplin toate nevoile oamenilor. Subliniind acest lucru, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta: „Noi pornim de la faptul că în socialism se mai manifestă fenomene de inegalitate economică, precum și tendințe parazitare; de aceea partidul nostru acționează pentru asigurarea unor raporturi echitabile între veniturile diferitelor categorii sociale, ținînd cont, în primul rînd, de aportul fiecăruia la producția și viața socială, dar, totodată și de posibilitățile economice ale țării, de tendința obiectivă a apropierii nevoilor membrilor societății noastre".

În al treilea rînd, la menținerea în societatea noastră a unor fenomene negative a contribuit și slaba muncă politică-ideologică și educativă desfășurată de unele organe și organizații de partid, de unele instituții edu-

cative, care au manifestat fie lipsă de discernămînt şi de fermitate, fie rigiditate, închistare şi formalism în muncă. De asemenea, un minus important al muncii politice-ideologice a constat şi în aceea că, într-o perioadă anterioară , mult timp nu s-a acordat atenţia cuvenită afirmării în viaţă a principiilor eticii şi echităţii socialiste în toate domeniile de activitate.

Formarea omului nou impune ridicarea pe o treaptă superioară a activităţii tuturor factorilor educaţionali pentru dezvoltarea conştiinţei socialiste a maselor de oameni ai muncii, pentru formarea lor în spiritul principiilor moralei comuniste, al cinstei şi adevărului, al principialităţii şi obiectivităţii în aprecierea oamenilor, al luptei împotriva moravurilor burgheze, a tot ceea ce înjoseşte demnitatea umană. De aceea educaţia conştiinţei morale prin prisma cerinţei de perfecţionare morală a omului este un proces amplu, care nu se poate realiza prin forme şi prin metode administrative, ci necesită o muncă perseverentă, îndelungată. Aceasta se realizează nu pe baza unor reţete şi indicaţii generale, valabile pentru toţi oamenii şi pentru toate colectivele, ci folosind metode adecvate în raport cu condiţiile concrete de la fiecare loc de muncă, din fiecare colectiv prin folosirea convergentă a acţiunii diferitelor forme de influenţare politice-ideologice şi a factorilor de natură materială. Aceasta cu atît mai mult cu cît procesele obiectiv-materiale şi culturale care vor avea loc în perspectiva dezvoltării societăţii noastre vor produce alte mutaţii de valori, noi transformări în conştiinţa maselor.

Activitatea politică-educativă desfăşurată pentru perfecţionarea morală a omului presupune o acţiune permanentă, susţinută, fără caracter de paradă, orientată îndeosebi spre adoptarea şi utilizarea unor forme şi metode cît mai evoluate de înrîurire a conştiinţei şi totodată spre adîncirea caracterului democratic al acesteia, astfel ca întregul efort de educare a conştiinţei şi a gîndirii oamenilor să se realizeze pe calea convingerii.

2. COORDONATELE FUNDAMENTALE ALE PERFECŢIONĂRII MORALE A OMULUI ÎN LUMINA NORMELOR VIEŢII ŞI MUNCII COMUNIŞTILOR, ALE ETICII ŞI ECHITĂŢII SOCIALISTE

Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi trecerea treptată la comunism ridică o seamă de probleme noi care se cer rezolvate şi în domeniul raporturilor morale, în sensul asigurării participării tuturor forţelor sociale, cu un grad de responsabilitate socială pe măsura sarcinilor ridicate de edificarea acestei opere. Rezolvarea acestor probleme într-un mod corespunzător nu are loc în mod spontan, de la sine, ci presupune o perspectivă clară, ştiinţific fundamentată, asupra dezvoltării societăţii, conturarea precisă a direcţiilor prioritare în care trebuie concentrate eforturile poporului nostru muncitor. Unor asemenea cerinţe răspund pe deplin atît *programul* ideologic adoptat de Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971, cît şi *Proiectul de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor , ale eticii şi echităţii socialiste*, adoptat de Conferinţa Naţională şi supus spre dezbatere întregului popor. Aceste documente, care exprimă cerinţele perfecţionării morale, oglindesc preocupările constante ale parti-

dului nostru de a orienta eforturile oamenilor muncii spre direcțiile majore ale progresului multilateral al patriei noastre.

a) *În aceste condiții, creșterea rolului conducerii de către partid a întregii societăți determină, ca o coordonată fundamentală a procesului de perfecționare morală a omului, necesitatea ridicării nivelului întregii activități de partid, a muncii și a comportamentului comuniștilor la nivelul exigențelor impuse de făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, în strictă concordanță cu principiile și normele de activitate și de organizare ale partidului marxist-leninist.*

Creșterea și afirmarea rolului conducător al partidului în etapa actuală își găsesc expresia în intregrarea sa tot mai organică în activitatea și viața întregii societăți. În acest scop, documentele Conferinței Naționale indică necesitatea de a se acorda o atenție deosebită întăririi rolului fiecărei organizații de partid în cadrul colectivului în care își desfășoară activitatea, situarea acestora în fruntea luptei pentru aplicarea în viață a politicii și programului partidului. Acestea presupun, în același timp, ridicarea la un nivel și mai înalt a calității de membru de partid, situarea comuniștilor, prin modul lor de muncă, de viață și de gîndire, prin întreaga lor comportare, în primele rînduri ale luptei generale a poporului pentru înfăptuirea politicii partidului și a statului. Comunistul trebuie să fie în societatea noastră un model de înaltă ținută morală și politică, de devotament fierbinte și spirit de sacrificiu pentru cauza fericirii poporului, a înfloririi patriei, a triumfului idealurilor socialismului și comunismului în România.

Comunistul, ca luptător de avangardă, trebuie să-și închine patriei socialiste toate forțele sale, trebuie să pună interesele obștești mai presus de interesele personale și să însuflețească masele la îndeplinirea sarcinilor trasate de partid. În același timp, în componentele profilului moral al comuniștilor români se găsesc prezente și cerințele solidarității internaționaliste cu lupta celorlalte popoare pentru transformarea revoluționară a societății, pentru victoria socialismului și comunismului în lumea întreagă.

Rolul de conducător al partidului se asigură prin unitatea sa, prin coeziunea rîndurilor sale pe fundamentul de neclintit al marxism-leninismului. Numai avînd o unitate de monolit partidul comunist își poate îndeplini cu succes rolul său de forță politică conducătoare a întregii societăți.

Consfințind necesitatea întăririi și adîncirii continue a unității partidului, *Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor* ... reține ca o sarcină de cea mai mare importanță a membrilor de partid de a lupta „neobosit pentru întărirea și apărarea unității partidului, chezășia îndeplinirii cu succes a menirii sale istorice de conducător al națiunii noastre socialiste".

Perfecționarea morală se află într-o strînsă interdependență cu adîncirea continuă a democrației interne de partid, care are menirea de a asigura un climat comunist de desfășurare a activității membrilor de partid, de a fi izvorul largului democratism din viața noastră socială. Unitatea partidului nu exclude democrația, dezbaterea largă în întregul partid a politicii sale, a măsurilor ce se adoptă. Dar, odată adoptate, acestea devin lege pentru toți comuniștii, și ei trebuie să facă totul pentru transpunerea lor în viață, indiferent de ce opinie au adoptat anterior.

În acest context se realizează contribuția activă a fiecărui comunist la elaborarea politicii partidului, la dezbaterea hotărîrilor de partid și de stat, la stabilirea celor mai eficiente măsuri pentru perfecționarea continuă a conducerii și organizării societății socialiste. Ea definește permanent munca și activitatea comuniștilor.

Ca element înaintat al societății noastre, comunistul are datoria de a promova în întreaga sa activitate noul, de a fi întotdeauna promotorul perfecționării și autoperfecționării continue a activității sale și a activității colectivului său de muncă. Înlăturarea manifestărilor de rutină, a mentalităților anchilozante, a practicilor învechite, a spiritului conservator se înscrie ca o necesitate pentru practica comunistului.

O condiție a promovării noului în toate domeniile de activitate socială o constituie munca colectivă. Lichidînd tendințele de sectarism, de închistare existente într-o perioadă anterioară, conducerea partidului nostru a statornicit ca principală metodă de conducere a întregii activități munca colectivă.

Toți comuniștii, și în special cadrele cu munci de răspundere, trebuie să inițieze și să permanentizeze în întreaga lor muncă de conducere politică, economică etc. dialogul continuu cu masele de oameni ai muncii, să creeze acel climat favorabil „exprimării și confruntării libere a părerilor, participării maselor largi la soluționarea și dezbaterea problemelor, la adoptarea hotărîrilor, la elaborarea și înfăptuirea politicii generale a partidului și statului de construire a socialismului în patria noastră". Munca colectivă este incompatibilă cu arbitrarul și bunul plac, cu sporirea nejustificată a numărului de ședințe, cu vorbăria seacă, purtată la nesfîrșit. Dimpotrivă, munca colectivă presupune organizarea la un înalt nivel a activității, disciplina strictă și obligatorie în aceeași măsură pentru toți membrii de partid, indiferent de funcția pe care o ocupă, creșterea răspunderii față de îndeplinirea sarcinilor.

Pornind de la necesitatea înfăptuirii obiectivelor societății socialiste multilateral dezvoltate, partidul nostru pune în centrul activității sale *ridicarea nivelului politic-ideologic al tuturor comuniștilor*. Cerințele obiective ale progresului social-istoric trebuie să fie conștientizate, să devină motiv de acțiune practică, răspunderi și sarcini concrete de muncă și de comportare, convingeri de viață pentru fiecare om al muncii. De aceea comuniștii, precum și ceilalți oameni ai muncii, pentru a putea participa activ la făurirea conștientă a noii societăți și pentru a putea înțelege legile dezvoltării sociale, tendințele și forțele noului care condiționează progresul social, „trebuie să-și însușească concepția științifică despre lume și viață — materialismul dialectic și istoric — principiile politicii partidului nostru care reprezintă marxism-leninismul creator în România", să acționeze permanent pentru lărgirea orizontului lor de cunoștințe generale și de specialitate.

Ridicarea la un nivel superior a întregii activități de partid, a întregii activități a comuniștilor — premisă necesară a procesului de perfecționare morală a omului — se răsfrînge cu implicații pozitive în activitatea maselor largi de oameni ai muncii. Aceste cerințe se înscriu ca norme statutare, dar în același timp și ca deziderate ale moralei noastre socialiste, al cărei scop îl constituie formarea omului societății socialiste multilateral dezvoltate.

b) *O altă coordonată a procesului de perfecționare morală a omului o constituie cultivarea spiritului de dăruire față de cauza poporului, dragostea adîncă pentru patrie, o înaltă responsabilitate față de viitorul națiunii noastre socialiste.*

Poporul român, sub conducerea partidului comunist, a obținut succese de importanță istorică în edificarea socialistă a țării. Înfăptuirea socialismului multilateral dezvoltat și trecerea treptată spre comunism reclamă cu necesitate concentrarea și mobilizarea tuturor resurselor materiale și umane ale României pentru a da viață obiectivelor cuprinse în planurile actuale și de perspectivă elaborate de Partidul Comunist Român.

Din principiile politice, care exprimă profund deplina responsabilitate a partidului nostru pentru făurirea României socialiste multilateral dezvoltate, decurge obligația membrilor de partid și a tuturor oamenilor muncii de a face totul pentru înflorirea patriei, pentru sporirea patrimoniului ei material și spiritual, pentru recuperarea decalajului istoric moștenit din trecut, pentru afirmarea în măsură tot mai mare a națiunii române în cadrul națiunilor lumii. Înaltul patriotism, ca trăsătură esențială a profilului moral al constructorului societății noastre socialiste, presupune îmbinarea într-un singur tot a respectului și prețuirii trecutului istoric al României, a tradițiilor luptei de apărare și de eliberare a patriei, cu mîndria legitimă față de cuceririle revoluționare și realizările istorice în edificarea noii orînduiri, cu devotamentul nețărmurit față de cauza socialismului, a partidului comunist. Toate acestea trebuie să se materializeze într-o muncă plină de abnegație pentru progresul permanent al țării, pentru ridicarea ei în rîndul țărilor dezvoltate ale lumii. A lupta pentru înflorirea patriei tale înseamnă a-ți consacra întreaga viață, toate forțele slujirii poporului din care te-ai născut, înseamnă a munci fără preget pentru ridicarea gradului său de civilizație, a-ți îndeplini exemplar sarcinile de producție și cele sociale. Totodată, datoria supremă a tuturor cetățenilor țării o constituie apărarea patriei noastre, Republica Socialistă România, a integrității sale și a cuceririlor revoluționare ale poporului, a independenței și a suveranității sale naționale.

Partidul și statul nostru au asigurat deplina egalitate în drepturi a tuturor cetățenilor indiferent de naționalitate; a fost asigurată dezvoltarea economică și culturală a tuturor județelor țării, ceea ce asigură temelia înfăptuirii drepturilor și libertăților democratice. În asemenea condiții, orice încercări de promovare a naționalismului, șovinismului etc. contravin principiilor noastre politice și etice și ele sînt pedepsite atît juridic, cît și moral.

În același timp partidul nostru educă pe toți oamenii muncii în spiritul internaționalismului socialist, al frăției cu popoarele țărilor socialiste, al solidarității cu oamenii muncii de pretutindeni, cu partidele comuniste și muncitorești, cu toate forțele progresiste care luptă pentru transformarea socialistă a lumii. Toate acestea se înscriu ca principii atît ale politicii, cît și ale eticii comuniste și concurează la formarea multilaterală a fizionomiei spirituale a oamenilor societății noastre.

c) *O altă direcție a educației morale desfășurate de către organele și organizațiile de partid, de către ceilalți factori educaționali o constituie cul-*

tivarea la toți oamenii muncii a unei atitudini intransigente de luptă pentru apărarea și dezvoltarea proprietății socialiste de stat și cooperatiste, temelia orînduirii noastre, sursa progresului continuu al societății și a ridicării nivelului de trai al poporului, al fiecărui om al muncii.

Dezvoltarea impetuoasă a proprietății socialiste promovate de partid se îmbină armonios cu apărarea ei împotriva hoților, delapidatorilor și acelor elemente care prin lipsa de grijă gospodărească produc risipă, aduc daune avuției naționale. Cei care lovesc într-o formă sau alta în proprietatea socialistă aduc prejudicii nu numai statului, ci și tuturor membrilor societății în dubla lor calitate de proprietari și producători. Orice diminuare a avutului obștesc constituie în același timp o micșorare a veniturilor tuturor celor ce muncesc cinstit și se comportă corect. Furtul din avutul obștesc se manifestă ca un act antisocial cu urmări dintre cele mai grave, lovește direct în cuceririle revoluționare ale poporului și are de aceea un caracter contrarevoluționar. Comuniștii, oamenii muncii, indiferent de locul de muncă, au obligația patriotică și morală de prim ordin de a lupta cu toată hotărîrea împotriva celor care într-o formă sau alta lovesc în avutul poporului.

Conferința Națională a P.C.R. a evidențiat ca o problemă esențială necesitatea apărării și conservării pămîntului, „bun național de importanță vitală pentru propășirea economică a țării". Dar, cum aceasta este o problemă care depășește cadrul economic, implicațiile ei le găsim prezente și pe planul moralei. Codul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste înscrie ca o datorie de prim ordin obligația comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii de a manifesta o grijă permanentă pentru protejarea pămîntului, a apelor, a pădurilor și a tuturor avuțiilor și frumuseților naturale ale patriei, de a lupta hotărît împotriva degradării mediului ambiant.

Realizarea acestor cerințe pe planul comportamental al oamenilor, concretizate în sporirea eforturilor lor pentru apărarea și dezvoltarea proprietății obștești, pentru înflorirea ei permanentă, constituie unul dintre obiectivele esențiale de educare a conștiinței morale.

d) *Documentele Conferinței Naționale a Partidului Comunist Român stabilesc ca una dintre sarcinile fundamentale ale procesului de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste cultivarea unei atitudini înaintate față de muncă la toți membrii societății noastre.*

Munca, privită în cadrul coordonatelor socialismului, este o datorie fundamentală, de onoare a fiecărui membru al partidului, a fiecărui om al muncii. Organizațiile de partid trebuie să acționeze în așa fel, încît fiecare comunist să constituie un model de dăruire și pasiune în muncă, de activitate creatoare pentru făurirea valorilor materiale și spirituale, astfel încît el să constituie un exemplu demn de urmat pentru ceilalți oameni ai muncii. Organizațiile de partid, organizațiile de masă și obștești, familia, școala și alte foruri educative trebuie să-și orienteze convergent activitatea în vederea realizării procesului de educare a tuturor cetățenilor, în special a tineretului, în spiritul dragostei față de muncă.

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate implică ridicarea muncii, privită în complexitatea componentelor sale obiective și subiective, la rangul unui domeniu de importanță socială majoră. „Făuri-

rea societății socialiste multilateral dezvoltate — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să asigure munca pentru toți cetățenii; munca trebuie să devină atît o necesitate cît și o plăcere pentru toți membrii societății. Toți cetățenii trebuie să depună o muncă utilă". Dar transformarea muncii în necesitate interioară pentru fiecare individ implică realizarea unor mutații profunde la nivelul conștiinței în general, precum și al atitudinilor etice.

Comandamentul fundamental care domină astăzi uriașul efort creator al clasei muncitoare, al întregului popor — realizarea cincinalului înainte de termen — este o manifestare pregnantă a noii atitudini față de muncă a tuturor cetățenilor țării noastre. Dovedind înalte virtuți de hărnicie și de devotament față de cauza socialismului, tot mai multe colective de oameni ai muncii, sub conducerea organizațiilor de partid, răspund cu entuziasm la chemarea ce le-a fost adresată de secretarul general al partidului, luptînd cu abnegație pentru realizarea cincinalului în patru ani și jumătate.

Îndeplinirea sarcinilor tot mai complexe ale etapei actuale de făurire a socialismului cere în mod imperios fiecărui membru de partid, tuturor oamenilor muncii, în special celor aparținînd generațiilor tinere, să-și perfecționeze necontenit pregătirea de specialitate, competența profesională, să depună continuu eforturi pentru a-și însuși tot ce este nou în profesiune, să-și lărgească orizontul cunoașterii științifice și de cultură generală, să-și îmbogățească mintea și spiritul cu tot ceea ce a creat mai de preț geniul uman.

Cultivarea responsabilității în muncă și față de muncă este o obligație a tuturor organizațiilor de partid și de tineret, a școlii, a familiei, a societății în ansamblul ei, este o sarcină de lungă durată. Dar de multe ori eforturile acestora sînt diminuate de educația pe care unii tineri o capătă în familie. Sînt cazuri frecvente în care părinții îi „feresc" de muncă pe copii, le inoculează un anumit dispreț față de activitatea productivă. Aceasta este o „mentalitate mic-burgheză, înapoiată, față de care trebuie să luăm poziție publică, să facem din ea o problemă a întregii societăți".

Totodată trebuie să se acționeze în formarea și cultivarea atitudinii socialiste față de muncă și pe linia combaterii prin toate mijloacele a unor mentalități vechi, care se mai regăsesc și azi în conștiința unor oameni, mentalități care se exprimă în tendințe de parazitism, în încercarea de a trăi fără a depune o muncă utilă pentru societate. Deși puțini la număr, asemenea oameni, și în special unii tineri care trăiesc din munca părinților, prin modul lor de a privi lucrurile, prin atitudinea lor de desconsiderare a muncii și a realizărilor obținute de poporul nostru pot influența negativ climatul nostru moral, exercitînd o acțiune de poluare spirituală, care trebuie lichidată cu hotărîre.

e) *Perfecționarea morală a omului presupune în același timp, ca una dintre coordonatele sale de o importanță deosebită, așezarea relațiilor sociale pe temeiul principiilor eticii comuniste, ale echității și dreptății sociale, concomitent cu promovarea în toate sferele de activitate a legalității socialiste.*

Baza pe care se realizează cerințele dreptății și echității sociale, ale legalității socialiste o constituie politica Partidului Comunist Român de mobilizare a tuturor forțelor materiale și umane în vederea edificării

societății socialiste multilateral dezvoltate. În societatea socialistă, unde fiecare are asigurat dreptul la muncă fără nici un fel de discriminare, nimănui nu-i este îngăduit să realizeze venituri ca urmare a însușirii rezultatelor muncii altora, fiind interzisă obținerea de cîștiguri pe altă cale decît prin munca proprie, utilă societății. Reglementările legale care vizează domeniul muncii — proiectul noului Cod al muncii și al Legii privind remunerarea după calitatea și cantitatea muncii în unitățile de stat — oglindesc în mod corespunzător caracteristicile relațiilor de muncă în actuala etapă de dezvoltare a țării și cerințele edificării societății socialiste multilateral dezvoltate. Acestea reprezintă în același timp și un instrument de o deosebită importanță pentru îmbinarea cointeresării materiale a oamenilor muncii cu promovarea consecventă a normelor de echitate și de dreptate socială.

Toți oamenii muncii, și în primul rînd comuniștii, au datoria de a milita cu fermitate „pentru promovarea în întreaga viață socială a principiilor echității, a relațiilor specifice societății socialiste de colaborare și întrajutorare în muncă, de solidaritate, stimă și respect reciproc. Ei trebuie să fie dușmanii neîmpăcați ai individualismului mic-burghez, ai tendințelor de subordonare a intereselor generale ale societății, unor interese înguste, egoiste, a tendințelor de a da societății cît mai puțin, de a primi cît mai mult".

Înfăptuirea vastului program elaborat de Congresul al X-lea al partidului cere, odată cu eforturile mari din partea întregului partid și popor, o disciplină și ordine desăvîrșite, cere gospodărirea cu maximum de eficiență a bunurilor poporului, înlăturîndu-se orice risipă. Acest climat de disciplină și ordine nu se realizează de la sine, ci ca rezultat al unei acțiuni multiple, desfășurată pe diverse căi, atît prin pîrghii de ordin material, prin sistemul de retribuție, normare și organizare a muncii, cît și printr-o intensă muncă politică-educativă, vizînd afirmarea deplină în viață a principiilor comuniste, a unei noi atitudini față de muncă și avutul obștesc, față de interesele colectivității.

Echitatea și dreptatea socială se înfăptuiesc pregnant și în politica partidului nostru de promovare a cadrelor conform pregătirii, capacităților, talentului și contribuției fiecăruia la progresul colectivității. Preocuparea pe care partidul nostru o manifestă pentru promovarea în organele de partid a acelor comuniști care întruchipează în gradul cel mai înalt valori și competențe politice, ideologice, profesionale și morale constituie un model de înaltă etică pentru întreaga noastră societate, un exemplu de asigurare a celui mai consecvent democratism. Aceeași grijă o constatăm și în celelalte domenii de activitate pentru promovarea în ierarhia funcțională a societății numai a valorilor autentice. Din aceste deziderate decurg sarcinile comuniștilor „de a milita ca în fiecare colectiv de muncă să se instaureze un climat propice selecționării și promovării oamenilor exclusiv după aportul propriu adus la progresul societății, să combată cu hotărîre subiectivismul și arbitrariul în aprecierea și promovarea cadrelor, să ia atitudine fermă împotriva favoritismului și nepotismului, a servilismului, a oricăror manifestări de carierism".

f) *O altă coordonată, care vizează profilul moral al omului în societatea socialistă, constă în atitudinea sa față de familie.*

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Familia, formă de comunitate umană care reprezintă celula de bază a întregului edificiu social, capătă în condițiile socialismului noi dimensiuni, datorită transformărilor structurale care au loc în întreaga viață socială. Socialismul, departe de a fi un „distrugător" al familiei, se afirmă ca promotor al valorilor pozitive ale acestuia.

Grija și răspunderea pentru educarea tinerei generații reclamă întărirea rolului educativ al familiei, pentru a face din climatul familial cadrul esențial al însușirii unor deprinderi sănătoase de viață, a unor norme de conduită morală corespunzătoare idealului de viață socialist. În acest scop, proiectul de norme ale muncii și vieții comuniștilor subliniază obligația membrilor de partid de a face ca familia să constituie un cadru sănătos de creștere spirituală a copiilor, cea dintîi școală în care copilul să învețe, odată cu regulile de comportare, prețuirea muncii, devotamentul față de patria socialistă și de poporul român, față de cauza socialismului și a comunismului.

g) *Un buchet de trăsături care dau măreția morală a membrilor de partid, a omului înaintat al societății noastre îl constituie educarea la comuniști și la ceilalți oameni ai muncii a cinstei, curajului și demnității.* Comunistul trebuie să lupte cu ardoare pentru adevăr, pentru dreptate și libertate, să combată în același timp aroganța și îngîmfarea, lașitatea și alte trăsături care nu concordă cu profilul uman al socialismului.

De realizarea în viață a principiilor înmănuncheate în *Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste* depind în mare măsură progresul țării, viitorul națiunii noastre socialiste. O asemenea semnificație majoră a Codului moral al omului societății socialiste se evidențiază prin valoarea principiilor sintetizate. Pentru respectarea acestor norme de către comuniști, de către tinerii revoluționari, de către toți cetățenii este necesară o intensificare a muncii politice-educative care să ducă la cunoașterea acestor principii, la înțelegerea semnificației lor, la transformarea lor în convingeri intime. În această direcție, organizațiile de partid, organizațiile de masă, școala, celelalte instituții cultural-educative poartă răspunderea de bază. Eficiența educativă a activității lor se evidențiază în atitudinile și comportamentul oamenilor muncii, în modul în care normele Codului moral socialist sînt respectate.

Pentru obținerea unei asemenea eficiențe în munca educativă sînt importante dezvăluirea și sublinierea semnificației trăsăturilor Codului moral, și în primul rînd a aportului lor la dezvoltarea conștiinței socialiste a omului nou. „Sarcinile stabilite în domeniul activității ideologico-educative — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul la Conferința Națională — deschid perspective minunate pentru afirmarea personalității umane, pentru dezvoltarea umanismului și democrației socialiste. În centrul lor se află omul, făurirea omului înaintat, înarmat cu cele mai noi cuceriri ale științei și culturii, a omului societății celei mai drepte și umane — societatea socialistă multilateral dezvoltată, societatea comunistă".

Procesul de educare ideologică și politică vizat aici nu constituie o campanie. El se va desfășura permanent, printr-o muncă perseverentă și îndelungată în toate sectoarele. În activitatea de educare a conștiinței

socialiste va trebui să avem în vedere măsuri educative şi nu administrative, să fim combativi, mereu în ofensivă.

Promovarea cu intransigenţă revoluţionară, caracteristică partidului nostru, a principiilor şi a normelor vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii comuniste, ale echităţii şi dreptăţii sociale va exercita asupra oamenilor muncii din ţara noastră o influenţă puternică. Principiile nobile, profund umaniste ale socialismului şi comunismului se vor generaliza în viaţa socială, în relaţiile dintre oameni, ca urmare a activităţii politice-ideologice desfăşurate de către organizaţiile de partid şi obşteşti, de către celelalte instituţii educaţionale. Generalizarea acestor principii în viaţa noastră cotidiană şi orientarea conduitei oamenilor în raport cu cerinţele normelor de conduită comunistă vor contribui la omogenizarea continuă a societăţii româneşti, la făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

MASA ROTUNDĂ INTERNAŢIONALĂ A POLITOLOGILOR

Între 12 şi 15 septembrie a.c. a avut loc la Bucureşti masa rotundă anuală a Asociaţiei Internaţionale de Ştiinţă Politică, organizată în comun cu Asociaţia română de ştiinţe politice. Este pentru prima oară cînd se organizează la noi o astfel de manifestare ştiinţifică, iar faptul că ea are loc numai după trei ani de la afilierea asociaţiei noastre la A.I.S.P. dovedeşte interesul sporit al forului internaţional pentru dezvoltarea ştiinţei politice în România. Un succes pentru asociaţia organizatoare a fost şi prezenţa unui număr de 30 de politologi din 18 ţări, reprezentînd patru continente, o bună parte dintre ei fiind savanţi de reputaţie mondială.

Prima temă, „Democraţie şi informaţie", a avut ca raportor general pe cunoscutul profesor din Paris Alfred Grosser, vicepreşedinte al A.I.S.P., iar coraportor pe Ion Mărgineanu, director general al Agenţiei române de presă. Cele patru şedinţe s-au concentrat, în ordine, asupra următoarelor probleme : informaţia politică prin prisma raportului guvernanţi-guvernaţi, rolul presei scrise în informaţia politică, particularităţile mijloacelor electronice de comunicaţie de masă (radioul şi televiziunea), corelaţia dintre natura orînduirilor sociale şi a regimurilor politice şi sistemul informaţiei politice.

Comunicările şi intervenţiile au discutat numeroase aspecte şi implicaţii ale temei, pornind de la dreptul de a informa şi de a fi informat, iar actualitatea analizei a fost subliniată de optica specială de abordare : informaţia (şi canalele de transmitere a acesteia) ca mijloc de intensificare a participării şi, implicit, a dezvoltării democratice. Într-un astfel de context era firesc ca modalităţile variate de informare a maselor şi de atragere a lor la conducerea democratică a ţării, promovate în sistemul nostru politic, să trezească un larg interes. În acelaşi timp trebuie relevată nota predominant critică a unor comunicări şi intervenţii ale politologilor occidentali faţă de unele realităţi şi tendinţe din sistemul informaţiei politice al ţărilor capitaliste : invazia aspectelor publicitar-comerciale, dependenţa de profitul capitalist, concentrarea în domeniul presei scrise, favorizarea tendinţelor conservatoare în mesajele televizate, carenţele mari în informarea politică adecvată a clasei muncitoare, conflictul dintre „adevărul oficial" şi adevărul autentic etc.

Desigur, o astfel de temă nu putea să nu prilejuiască şi o confruntare de poziţii teoretice şi metodologice. Ceea ce reprezintă însă un veritabil cîştig este revendicarea în discuţii a eliminării din schemele şi din modelele explicative a simplificărilor vulgarizatoare, a viziunilor unilaterale, a extrapolărilor ilegitime, abuzive care nu ţin sema de natura specifică a sistemelor sociale şi politice, de finalităţile proprii acestora în domeniul comunicaţiei politice. De aici necesitatea promovării în analiza ştiinţifică a unor criterii diferenţiate, determinate de speci-

Rev. filoz., 19, 11, p. 1403–1404, Bucureşti, 1972.

ficitatea sistemelor sociale și politice și de etapa lor de dezvoltare, pentru că altfel o cercetare comparativă își trădează obiectivele științifice. De asemenea s-a subliniat importanța explicitării tablelor de valori ale sistemelor analizate, ca și ale celor care întreprind analiza.

Politologii români s-au concentrat să reliefeze posibilitățile superioare de analiză a domeniului discutat de pe pozițiile marxism-leninismului creator, să pună în lumină unitatea dintre teoria și practica noastră politică în problema informației și democrației. Ei au putut profita de pe urma faptului că discuțiile au constituit și un bilanț al stadiului dezvoltării disciplinei în problemele analizate.

A doua temă, „Independență politică și cooperare economică", a avut ca raportor general pe prof. univ. George Macovescu, președintele Asociației române de științe politice, iar coraportor pe profesorul Umberto Gori din Florența. Discuțiile s-au concentrat asupra definirii adecvate a unor concepte fundamentale (independență politică, suveranitate, interdependență, cooperare), asupra modelării teoretice a relațiilor internaționale în funcție de anumite variabile ; ele au punctat principalele tendințe în relațiile practice de cooperare internațională, dialectica complexă a acestora, relevînd principiile politice, juridice și morale care trebuie să le guverneze și preconizînd acțiuni internaționale necesare în sprijinul promovării consecvente a acestor principii. Din confruntarea diferitelor poziții s-a desprins predominant ideea extinderii și a multiplicării formelor de cooperare, ca o necesitate obiectivă a epocii noastre, pe baza respectării și afirmării independenței naționale a statelor.

Dezbaterile mesei rotunde au servit, în cazul ambelor teme, ca o importantă etapă pregătitoare pentru viitorul congres mondial al A.I.S.P. de la Montréal din 1973. Ele au arătat că, dincolo de zonele geografice și de delimitările politice-ideologice, există în prezent preocupări comune ale politologilor din diferite țări ale lumii și că extinderea schimbului de opinii și intensificarea cooperării sînt necesare pentru dezvoltarea științei politice și mai ales pentru maturizarea funcțiilor sale practice în spiritul valorilor progresului social și al păcii în lume.

Ov. T.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication ,,Revista de filozofie"paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ,,Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011621, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

ION BANU, **Platon heraclitul. Contribuţie la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 9,25 lei.
C. I. GULIAN (sub red.), **Confruntări despre om şi cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.
ION PASCADI (sub red.), **De gustibus disputandum**, 1972, 440 p., 18,50 lei.
ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.
* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 340 p., 20 lei.
* * * **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.
VICTOR MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.
GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.
Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.
* * * **Contribuţii la sociologia culturii de masă**, vol. II (sub red. H. Culea), **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.
PETRE ANDREI, **Sociologia generală**. Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

PSIHOLOGIE

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.
EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.
GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relaţiile umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.
STROE MARCUS, **Empatia (Cercetări experimentale)**, 1971, 182 p., 7,25 lei.
GH. NEACŞU, **Transpunere şi expresivitate scenică**, 1971, 182 p., 7,50 lei.

SOCIOLOGIE

MARIA FULEA şi MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele agricole de producţie**, col. „Bibliotheca sociologica 2", 1972, 371 p., 12 lei.
HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 203 p., 8,50 lei.
MIRCEA ŞILEŢCHI şi LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, col. „Bibliotheca sociologica 1", 1972, 267 p., 7,75 lei.
MARIA POPESCU şi AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia şi ştiinţa conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 19, *11*, P. 1281 – 1404, BUCUREŞTI, 1972

I. P. I. – c. 2006

43503

Lei 20,–

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7993

TOMUL 19, 1972

DIN SUMAR:

A XXV-a ANIVERSARE A PROCLAMĂRII REPUBLICII

* * *

EVOLUȚIA STRUCTURII SOCIALE A ROMÂNIEI ÎN ANII REPUBLICII
NICOLAE IONEL

DEMOCRAȚIE ȘI REPUBLICĂ ÎN GÎNDIREA PAȘOPTISTĂ
GHEORGHE EPURE

ANTIDINASTICISMUL LUI ION ELIADE RĂDULESCU
RADU TOMOIAGĂ

TITU MAIORESCU: „NOI SĂ NE ÎNDREPTĂM PE NOI"

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1993 0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg 3 bis, Sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001, telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7993

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 12 1972

ULU 2014

2022

SUMAR

UN SFERT DE VEAC DE LA PROCLAMAREA REPUBLICII

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- * * * A XXV-a aniversare a proclamării Republicii 1409
- NICOLAE IONEL, Evoluţia structurii sociale a României în anii Republicii 1419
- GHEORGHE EPURE, Democraţie şi republică în gîndirea paşoptistă 1427
- RADU TOMOIAGĂ, Antidinasticismul lui Ion Eliade Rădulescu 1437
- * * * Titu Maiorescu : „Noi să ne îndreptăm pe noi" (Document inedit referitor la rolul „domnului străin") 1449

★

- RADU FLORIAN, Filozofia marxistă — filozofia praxisului 1453
- HENRI WALD, Viitorul şi mintea umană 1465

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Un memorabil eveniment ştiinţific : A III-a Conferinţă mondială de cercetare a viitorului (*Miana Brucăr, Fred Mahler, Mihai Botez, Viorica Varga*) . . . 1477
- NOTE 1491
- INDEX ALFABETIC 1493

Rev. filoz., **19**, *12*, p. 1405–1498, Bucureşti, 1972

17611

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 № 12 1972

СОДЕРЖАНИЕ

ЧЕТВЕРТЬ ВЕКА СО ДНЯ ПРОВОЗГЛАШЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- * * * XXV-а годовщина провозглашения Республики 1409
- НИКОЛАЕ ИОНЕЛ, Развитие социальной структуры в годы Республики . . 1419
- ГЕОРГЕ ЕПУРЕ, Демократия и республика в мышлении революционеров 1848-го года 1427
- РАДУ ТОМОИАГЭ, Антидинастицизм Иоана Елиаде Рэдулеску 1437
- * * * Титу Маиореску: „Изменим самих себя!" (Неизданное письмо) . . . 1449

★

- РАДУ ФЛОРИАН, Марксистская философия — философия праксиса . . . 1453
- ГЕНРИ ВАЛД, Будущее и человеческий ум 1465

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Значительное научное событие: III-а Всемирная Конференция по исследованию будущего (*Миана Брукер, Фред Малер, Михай Ботез, Виорика Варга*) 1477
- НОТЫ 1491
- АЛФАВИТСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ 1493

Rev. filoz., **19**, *12*, p. 1405–1498, Bucureşti, 1972

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 N° 12 1972

SOMMAIRE

UN QUART DE SIÈCLE DEPUIS
LA PROCLAMATION DE LA RÉPUBLIQUE

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

* * * Le XXVe anniversaire depuis la proclamation de la République 1409

NICOLAE IONEL, L'évolution de la structure sociale en Roumanie dans les années de la République 1419

GHEORGHE EPURE, Démocratie et république dans la pensée progressiste de 1848 1427

RADU TOMOIAGĂ, L'antidynasticisme de Ion Eliade Rădulescu 1437

* * * Titu Maiorescu : ,,C'est à nous de décider de nous-mêmes'' (Document inédit concernant le rôle du ,,prince étranger'') 1449

★

RADU FLORIAN, La philosophie marxiste — philosophie de la praxis 1453

HENRI WALD, L'avenir et la raison humaine 1465

LA VIE SCIENTIFIQUE

Un mémorable événement scientifique : la IIIe Conférence mondiale de la recherche de l'avenir (*Miana Brucăr, Fred Mahler, Mihai Botez, Viorica Varga*) . . . 1477

NOTES 1491

INDEX ALPHABÉTIQUE 1493

STUDII ŞI ARTICOLE

UN SFERT DE VEAC DE LA PROCLAMAREA REPUBLICII

A XXV-a ANIVERSARE A PROCLAMĂRII REPUBLICII

În acest an, la 30 Decembrie, poporul român sărbătoreşte un sfert de veac de la proclamarea Republicii, unul dintre cele mai importante momente ale luptei oamenilor muncii, sub conducerea partidului, pentru transformarea revoluţionară a societăţii româneşti, moment care a marcat, în cadrul desfăşurării neîntrerupte a procesului revoluţionar din ţara noastră, încheierea etapei strategice de desăvîrşire a sarcinilor revoluţiei burghezo-democratice şi trecerea la o nouă etapă istorică, a înfăptuirii sarcinilor revoluţiei socialiste, a edificării noii orînduiri sociale în România.

Drumul străbătut de poporul român de la monarhia burghezo-moşierească la republica socialistă de astăzi reprezintă o întreagă epocă istorică de mari prefaceri fundamentale în toate sferele vieţii social-economice, politice, ideologice şi culturale. Îndeplinind cu succes rolul de stat-major în opera de transformare socialistă a societăţii, partidul a organizat naţionalizarea principalelor mijloace de producţie industriale, de transport, a sistemului bancar şi financiar, a înfăptuit trecerea la cooperativizarea agriculturii, a pus bazele planificării economiei naţionale, a consolidat puterea de stat pusă în slujba poporului. Într-o perioadă istorică scurtă, pe baza politicii de industrializare socialistă a ţării, forţele de producţie au cunoscut o dezvoltare susţinută, ascendentă, relaţiile de producţie socialiste au triumfat la oraşe şi sate, s-a îmbunătăţit continuu nivelul de viaţă materială şi spirituală a întregului popor. Triumful deplin al socialismului la oraşe şi sate, lichidarea pentru totdeauna a exploatării şi asupririi omului de către om reprezintă, aşa cum sublinia secretarul general al partidului, cea mai mare victorie politică a partidului nostru după cucerirea puterii de către oamenii muncii din ţara noastră. Ea este rodul luptei şi muncii unite a muncitorilor, ţăranilor, intelectualilor, a tuturor celor ce muncesc, fără deosebire de naţionalitate, şi înfăptuiesc cu abnegaţie politica ştiinţifică a partidului comunist.

Acest drum nu a fost, desigur, uşor. Au fost necesare eforturi uriaşe şi uneori chiar sacrificii, au trebuit învinse greutăţi şi neajunsuri pentru a învăţa cum să construim noua orînduire. Ceea ce caracterizează însă întreaga activitate a partidului comunist este faptul că a ştiut să depăşească aceste greutăţi, asigurînd mersul hotărît înainte pe drumul construirii socialismului.

Rev. filoz., **19**, *12*, p. 1409–1417, Bucureşti, 1972

Viața a confirmat din plin justețea liniei generale, marxist-leniniste a partidului nostru, priceperea sa de a aplica principiile socialismului la condițiile concrete din România, capacitatea sa de a uni eforturile întregului popor în vederea propășirii economice și sociale a țării.

În construcția socialistă, partidul nostru a pornit de la concepția materialistă potrivit căreia factorul determinant al progresului social-economic și al ridicării nivelului de trai al populației îl constituie *dezvoltarea susținută a forțelor de producție*, fără de care nu sînt posibile lichidarea rămînerii în urmă a economiei noastre, reducerea decalajului care ne desparte de țările avansate din punct de vedere economic. Pornind de la această premisă, partidul nostru a concentrat eforturile principale în direcția *industrializării socialiste a țării*, baza trainică pentru progresul general al societății noastre, pentru ridicarea patriei la un grad înalt de civilizație și bunăstare, pentru victoria deplină a socialismului și înaintarea spre comunism. Ca urmare a aplicării consecvente a acestei politici, producția industrială este anul acesta de 21 de ori mai mare decît în 1938. Ponderea industriei la crearea venitului național a crescut de la 30,8% în 1938 la peste 60% în prezent, industria devenind ramura conducătoare a economiei. Paralel cu dezvoltarea sa permanentă, industria s-a diversificat, iar ramura sa de bază a devenit industria grea, de care depind înzestrarea tuturor sectoarelor economiei naționale, asigurarea neîntreruptă a progresului tehnic. Industria țării noastre asigură acum o mai cuprinzătoare și corespunzătoare prelucrare a materiilor prime, o valorificare superioară a bogatelor resurse naturale ale țării. Dezvoltarea industrială a patriei în anii puterii populare a infirmat total teoriile diverșilor scribi ai burgheziei și moșierimii privitoare la presupusul „specific agrar" al economiei noastre, teorii prin care se încerca menținerea României în situația de hinterland agrar și sursă de materii prime a unor state imperialiste.

Industria noastră exercită o influență pozitivă asupra nivelului de trai și confort al poporului, ne face prezenți, prin produsele sale, pe tot mai multe puncte ale globului. Industrializarea socialistă a țării dovedește o dată în plus justețea politicii economice a partidului, elaborată pe baza cunoașterii și folosirii legilor obiective ale socialismului.

Concomitent cu dezvoltarea industriei, transformări radicale s-au produs și în agricultură, în viața satului românesc. Așezarea pe baze socialiste a agriculturii era o cerință obiectivă a construcției socialiste și una din premisele principale ale întregii dezvoltări ulterioare a vieții noastre sociale și de stat. Transformarea socialistă a agriculturii, sarcină fundamentală în cadrul procesului revoluționar, a însemnat o profundă revoluție în viața satului, în relațiile de producție din agricultură, creînd premisele obiective pentru progresul rapid al acestei ramuri esențiale a economiei naționale. Ca urmare a cooperativizării agriculturii s-au creat condiții favorabile dezvoltării intensive și multilaterale a producției agricole, prin folosirea rațională a pămîntului, a mijloacelor mecanizate, a substanțelor chimice de fertilizare a solului și de combatere a dăunătorilor, prin aplicarea celor mai noi cuceriri ale științei și metodelor avansate de muncă. S-au deschis posibilități nelimitate dezvoltării forțelor de producție în agricultură, creșterii producției și productivității muncii agricole, intensificării schimbului de mărfuri dintre oraș și sat, aprovizionării

industriei cu materii prime, creşterii bunăstării poporului, dezvoltării întregii economii naţionale, condiţie esenţială pentru făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate. De remarcat faptul că în 1971 producţia agricolă globală a depăşit de 1,9 ori nivelul antebelic, recoltele de cereale din ultimii doi ani fiind cele mai mari din istoria ţării.

Cum era şi firesc, concomitent cu dezvoltarea şi transformările din industrie şi agricultură, s-au dezvoltat şi celelalte ramuri ale economiei naţionale, repartizarea teritorială a forţelor de producţie s-a făcut mai judicios, în regiunile în trecut lăsate în urmă din punct de vedere economic s-a realizat un ritm superior de dezvoltare industrială, s-au produs modificări în structura forţei de muncă, a crescut calificarea acesteia.

Rezultatele pozitive obţinute în producţia materială au avut drept consecinţe ridicarea continuă a bunăstării materiale şi culturale a poporului, ţelul fundamental al programului de construcţie economică înfăptuit de partid. În acest an, venitul naţional este de peste 7,6 ori mai mare decît în 1938, iar salariul real este astăzi de peste 2,7 ori mai mare faţă de acelaşi an. În perioada care a trecut de la proclamarea Republicii s-a înfăptuit un vast program de construcţii social-culturale, fiind date poporului mii de şcoli, aşezăminte culturale, instituţii de ocrotire a sănătăţii, sute de mii de locuinţe. De remarcat că în acest an se alocă de la bugetul statului pentru aceste scopuri fonduri de 19—20 de ori mai mari decît în 1938.

În perioada construcţiei socialiste s-a desfăşurat o vastă şi profundă revoluţie culturală, care a avut drept rezultat lichidarea neştiinţei de carte a maselor muncitoare, ridicarea nivelului de instrucţie şi cultură al celor ce muncesc, dezvoltarea puternică a întregului învăţămînt, înflorirea literaturii şi a artelor, îmbogăţirea vieţii spirituale a întregului popor. Ridicînd pe o treaptă superioară marile tradiţii înaintate ale trecutului, ştiinţa românească s-a afirmat în noi domenii de cercetare, aducînd o contribuţie de seamă la progresul general al societăţii.

Transformări profunde s-au produs în ultimul sfert de veac şi în structura societăţii româneşti. Ca rezultat al dispariţiei claselor exploatatoare, al înlăturării antagonismelor sociale, societatea a dobîndit un caracter omogen, unitar, bazat pe comunitatea de interese fundamentale ale celor ce muncesc. Ea este alcătuită astăzi din clase şi pături prietene — clasa muncitoare, ţărănimea cooperatistă, intelectualitatea şi alte categorii de oameni ai muncii —, unite prin relaţii de producţie socialiste, prin cultura socialistă română, prin conştiinţa socialistă în continuă dezvoltare.

Ca urmare a industrializării socialiste a ţării au crescut locul şi rolul clasei muncitoare în societatea noastră socialistă, s-a ridicat nivelul ei de calificare profesional-tehnică, gradul de organizare şi disciplină. *Clasa muncitoare s-a dovedit în toţi aceşti ani la înălţimea misiunii sale istorice de clasă conducătoare a societăţii, situîndu-se în fruntea luptei pentru progres economic şi social.*

În urma cooperativizării agriculturii, ţărănimea s-a transformat şi ea, devenind o clasă omogenă, ale cărei interese generale comune sînt strîns legate de cele ale întregului popor. Prin ponderea ei însemnată în structura populaţiei ţării, prin rolul important pe care-l are în economia naţională şi în viaţa social-politică, ţărănimea aduce o contribuţie de seamă la înflorirea economică şi progresul ţării.

Făurită în focul luptelor pentru cucerirea puterii politice şi economice din mîinile claselor exploatatoare, pentru transformarea revoluţionară a societăţii, alianţa clasei muncitoare cu ţărănimea s-a cimentat continuu, dobîndind un conţinut nou prin generalizarea relaţiilor de producţie socialiste în întreaga economie. În condiţiile ţării noastre, în care ţărănimea reprezintă cea mai mare parte a populaţiei, *alianţa muncitorească-ţărănească constituie principala forţă motrice social-politică a orînduirii noastre socialiste*, chezăşia viabilităţii şi a trăiniciei regimului nostru, garanţia înaintării cu succes pe calea făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate a patriei noastre.

Edificarea noii orînduiri socialiste, ridicarea nivelului de cultură şi de civilizaţie al poporului, rolul tot mai mare pe care ştiinţa şi cultura îl au în societatea noastră au determinat creşterea greutăţii specifice a intelectualităţii în ansamblul populaţiei, sporirea aportului acesteia la dezvoltarea economiei, ştiinţei şi culturii, la viaţa politică şi obştească a ţării.

Dispariţia claselor exploatatoare şi a antagonismelor sociale, realizarea concordanţei dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie, dezvoltarea economiei şi culturii socialiste au dus la *cimentarea naţiunii socialiste, la făurirea unităţii moral-politice a întregului popor*. Comunitatea de interese fundamentale ale tuturor oamenilor muncii, politica de ridicare economică a tuturor regiunilor ţării, cultura socialistă comună, creşterea conştiinţei socialiste a maselor asigură înflorirea continuă a naţiunii române, afirmarea nestînjenită a aptitudinilor, a talentelor şi a energiilor creatoare ale tuturor cetăţenilor patriei noastre, fără deosebire de rasă, sex sau naţionalitate.

Una din marile victorii ale regimului nostru socialist obţinute pe baza aplicării politicii naţionale juste marxist-leniniste a partidului comunist o constituie *făurirea prieteniei frăţeşti dintre poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare din patria noastră*. Oamenii muncii români, maghiari, germani, sîrbi şi de alte naţionalităţi alcătuiesc împreună marea familie a României socialiste, muncind strîns uniţi, sub conducerea partidului, pentru înflorirea patriei comune.

În anii care au trecut de la proclamarea Republicii, orînduirea de stat din ţara noastră s-a consolidat şi perfecţionat continuu. În mod deosebit, după Congresul al IX-lea al partidului, s-a desfăşurat o vastă activitate organizatorică şi politică pentru adaptarea întregii suprastructuri politico-juridice conform modificărilor survenite în baza economică a societăţii. Primul şi cel mai important act politic-juridic pe această linie l-a constituit adoptarea în 1965 de către Marea Adunare Naţională a legii fundamentale a ţării — *Constituţia Republicii Socialiste România* —, care avea menirea de a consacra noile realităţi politice-sociale şi economice ale ţării, schimbările din viaţa poporului, şi de a asigura cadrul constituţional al mersului pe mai departe al României spre făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi pregătirea condiţiilor pentru trecerea treptată la comunism. Subliniind semnificaţia acestui act istoric, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, în raportul prezentat cu acest prilej, spunea: „*Constituţia României socialiste reflectă împlinirea aspiraţiilor de libertate ale celor ce muncesc, ea reprezintă Carta libertăţii şi suveranităţii naţionale, a înfloririi naţiunii socialiste, a egalităţii depline în drepturi pentru toţi cetăţenii*

patriei, fără deosebire de naționalitate, a afirmării multilaterale a demnității și personalității omului, constructor al socialismului, făuritor conștient al propriei sale istorii" [1].

Pe baza măsurilor adoptate de Conferința Națională din 1967, s-a îmbunătățit organizarea administrativ teritorială a României, s-au perfecționat continuu formele și metodele de organizare și conducere a vieții sociale, a crescut rolul organelor legislative și executive — centrale și locale — , s-au perfecționat funcțiile statului socialist, s-a întărit legalitatea socialistă. Dezvoltarea și lărgirea continuă a democrației socialiste, crearea Frontului Unității Socialiste, care întrunește toate organizațiile de masă și obștești, consiliile naționalităților conlocuitoare, precum și alte organisme, au creat cadrul organizatoric propice pentru participarea mai largă și mai activă a oamenilor muncii la conducerea treburilor de stat și obștești, la conducerea întregii societăți.

Ca urmare a transformărilor care au avut loc în baza economică, în structura și suprastructura societății, precum și a muncii ideologice și politico-educative desfășurate de partid, s-au produs schimbări substanțiale în profilul spiritual al oamenilor muncii. Pătrunderea tot mai largă în mase a ideilor înaintate ale partidului nostru, a idealurilor sale, a concepției sale științifice despre lume și viață, a patriotismului și internaționalismului socialist, a umanismului și eticii socialiste a făcut ca astfel de trăsături cum sînt: devotamentul față de cauza socialismului, avîntul în muncă, energia și abnegația în îndeplinirea sarcinilor, înaltul spirit față de îndatoririle sociale, activa participare la rezolvarea problemelor obștești să caracterizeze tot mai mult pe oamenii muncii din patria noastră.

Realizările obținute în cele două decenii și jumătate care au trecut de la proclamarea Republicii sînt rodul creației conștiente a întregului popor, ele „se datoresc muncii eroice depuse de clasa muncitoare — forța de bază a societății noastre, clasa conducătoare în stat — , de țărănime, aliata de nădejde a clasei muncitoare, de intelectualitatea noastră nouă, de toți oamenii muncii, fără deosebire de naționalitate; ele confirmă pe deplin justețea liniei politice marxist-leniniste a partidului nostru, care aplică în mod creator legile generale ale construcției socialiste la realitățile concrete ale României, demonstrează superioritatea noii orînduiri, uriașa capacitate de creație a poporului eliberat de exploatare și asuprire, liber și stăpîn pe soarta sa, hotărît să-și făurească viitorul său fericit" [2].

În acest an, sărbătorirea proclamării Republicii are loc în condițiile avîntului general determinat de recenta Conferință Națională a partidului, care a adoptat un vast program de dezvoltare în continuare a României socialiste, de înfăptuire a hotărîrilor Congresului al X-lea al P.C.R. privind făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate.

După cum este cunoscut, Congresul al X-lea al partidului, făcînd o profundă analiză a aspectelor de bază ale societății noastre, a problemelor nodale de care depinde mersul ascendent al construcției socialiste și ținînd seama de stadiul atins în dezvoltarea economiei naționale, de

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 127.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 10.

resursele de care dispune țara noastră, precum și de gradul de maturitate al orînduirii sociale, a formulat sarcina istorică de trecere a României într-o nouă etapă de dezvoltare, *etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.*

Dezvoltînd și concretizînd concluziile teoretice și practice formulate de către Congresul al X-lea cu privire la conținutul și structura societății socialiste multilateral dezvoltate, Conferința Națională a precizat că înfăptuirea acestui *obiectiv strategic fundamental* necesită aproximativ 15—20 de ani și presupune : asigurarea unui progres puternic al forțelor de producție prin dezvoltarea în ritm înalt a industriei, a agriculturii și a celorlalte ramuri economice, pe baza celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii contemporane ; repartizarea corespunzătoare a forțelor de producție pe întreg teritoriul țării pentru crearea condițiilor în vederea dezvoltării armonioase a țării și apropierii treptate a satului de oraș ; perfecționarea noilor relații de producție, asigurîndu-se o concordanță cît mai deplină între forțele de producție și relațiile de producție și, ca urmare, dezvoltarea armonioasă a societății ; creșterea în continuare a nivelului de trai material și spiritual al întregului popor ; realizarea deplină a principiului socialist : „de la fiecare după capacități, fiecăruia după muncă", afirmarea în viață a principiilor eticii și echității socialiste ; dezvoltarea învățămîntului, a științei și a culturii, ridicarea gradului general de cunoaștere al întregului popor ; perfecționarea conducerii planificate a activității economico-sociale, a întregii societăți ; dezvoltarea democrației socialiste, crearea cadrului organizatoric cel mai corespunzător pentru participarea efectivă a maselor largi populare la conducerea societății, realizînd astfel tot mai deplin principiul socialist al făuririi de către popor a propriei sale istorii ; desfășurarea unei ample munci educative de înarmare a oamenilor muncii cu concepția materialist-dialectică și istorică, de formare a conștiinței socialiste a întregului popor.

Înfăptuind aceste obiective în următorii 15—20 de ani, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul prezentat la Conferința Națională din iulie 1972, vom realiza *transformări revoluționare de importanță istorică în dezvoltarea forțelor de producție, a relațiilor de producție, a democrației socialiste, în conștiința oamenilor.* Ele vor duce la o dezvoltare *multilaterală* a societății, la înflorirea tuturor laturilor vieții sociale, atît a economiei, cît și a științei și culturii, perfecționarea conducerii, formarea omului nou, promovarea eticii și echității socialiste.

Ca urmare a traducerii în viață a acestui grandios program, România se va apropia în mod hotărîtor de nivelul țărilor cu economie avansată atît din punctul de vedere al producției, al productivității muncii și al venitului național pe cap de locuitor, cît și din punctul de vedere al nivelului de trai, punîndu-se astfel baze trainice în vederea trecerii treptate spre comunism, societatea care va ridica patria noastră pe noi trepte de civilizație materială și spirituală.

Înfăptuirea acestui program va cere, fără îndoială, eforturi serioase din partea tuturor oamenilor muncii, a întregului popor. Așa cum sublinia însă secretarul general al partidului, măsurile preconizate trebuie înfăptuite nu prin eforturi fizice, ci prin stimularea gîndirii, prin dezvoltarea mișcării de inovații și a cercetării științifice, prin lupta hotărîtă împotriva

a tot ceea ce este vechi și perimat, pentru triumful noului în toate domeniile de activitate.

Răspunzînd chemării partidului de a asigura dezvoltarea în ritm mai susținut a industriei și agriculturii, a întregii economii naționale, oamenii muncii din țara noastră s-au angajat în marea întrecere socialistă în vederea realizării actualului plan cincinal înainte de termen. Lozinca: „Să înfăptuim cincinalul în patru ani și jumătate", formulată la Conferința extraordinară a organizației de partid a municipiului București, a fost însușită de mii de colective de pe întreg cuprinsul patriei noastre. Este o expresie a patriotismului fierbinte de care sînt animați oamenii muncii din țara noastră de a face totul pentru dezvoltarea în ritm susținut a patriei, pentru crearea unei societăți socialiste moderne, multilateral dezvoltate. Nu încape îndoială că larga mișcare de masă declanșată în întreaga țară pentru devansarea termenului de îndeplinire a cincinalului va asigura un nou avînt construcției economico-sociale.

Paralel cu preocuparea pentru dezvoltarea forțelor de producție partidul manifestă o grijă constantă pentru perfecționarea continuă a organizării și conducerii vieții sociale în toate sferele și domeniile de activitate. Dînd expresie acestor preocupări, Conferința Națională din iulie 1972, într-o perfectă continuitate de idei cu programul adoptat în această privință de Congresul al X-lea și de Conferința Națională din 1967, a stabilit noi orientări și măsuri menite să pună de acord pîrghiile economice și social-politice. Caracteristica acestor măsuri — fie că este vorba de planificarea activității economico-sociale, de creșterea rolului organelor și organizațiilor de partid, de perspectiva împletirii tot mai strînse a activității partidului, statului și celorlalte organisme sociale — constă în faptul că vizează toate domeniile hotărîtoare ale activității economice, sociale și de stat, lărgirea democrației socialiste, afirmarea mai consecventă a principiilor socialiste în toate sferele vieții sociale. Ele au la bază o concepție unitară privind raportul dintre centralizare și descentralizare, dintre conducerea administrativă și pîrghiile economice, o concepție unitară despre optimizarea deciziei la nivel macro- și microeconomic, asigurînd cadrul organizatoric și instituțional pentru participarea efectivă a clasei muncitoare, a țărănimii și intelectualității la conducerea întregii vieți economice și sociale.

Transpunerea în viață a hotărîrilor adoptate de Conferința Națională privind perfecționarea organizării și conducerii vieții sociale va da un puternic avînt dezvoltării armonioase a relațiilor de producție în concordanță cu forțele de producție, cu cuceririle științei și tehnicii mondiale.

O importanță principială și totodată practică are faptul că programul de perfecționare și amplificare a activității ideologice și de educație socialistă, adoptat de plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971, a devenit prin hotărîrea Conferinței Naționale parte integrantă a programului elaborat de Congresul al X-lea privind făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate. Valoarea social-politică a acestui act este evidentă; ea se află în strînsă relație cu faptul că în centrul tuturor proiectelor, programelor și măsurilor adoptate de partid, atît în sfera economiei, cît și a vieții politice, ideologice și culturale, se află formarea și dezvoltarea omului nou, pregătit în pas cu cele mai noi cuceriri ale științei, călăuzit de o înaltă conștiință socialistă, revoluționară, capabil să înțe-

leagă cerinţele progresului social, să acţioneze practic în consens cu aceste cerinţe mereu prezente în politica partidului nostru.

Vastul program elaborat de Conferinţa Naţională pe baza raportului prezentat de tovarăşul Nicolae Ceauşescu — emanaţie a unei profunde reflecţii teoretice asupra aspectelor fundamentale ale vieţii noastre sociale, cuprinzătoare şi profundă analiză a realităţilor şi necesităţilor sociale din actuala etapă de dezvoltare a ţării — constituie o deschidere generoasă spre viitor, capătă o însemnătate realmente istorică, învederînd rolul partidului ca o uriaşă forţă dinamizatoare a progresului multilateral al orînduirii noastre socialiste.

Modul creator, original şi principial în care partidul a abordat şi rezolvat din punct de vedere teoretic problema de importanţă principială a economiei socialiste, a construcţiei de stat şi de partid, căile dezvoltării societăţii româneşti pe drumul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate va stimula şi mai mult activitatea creatoare în domeniul ştiinţelor sociale, mărind contribuţia celor care lucrează pe acest tărîm la studierea şi generalizarea experienţei construcţiei socialiste.

★

Împlinirea unui sfert de veac de la proclamarea Republicii prilejuieşte consemnarea unui bilanţ deosebit de bogat şi în ceea ce priveşte activitatea pe care o desfăşoară Republica Socialistă România pe plan internaţional. Se poate spune, fără exagerare, că niciodată în istoria sa România nu a desfăşurat o politică internaţională atît de activă şi nu a avut atît de mulţi prieteni ca astăzi. Rezultatele acestei politici sînt oglindite în faptul că România întreţine în prezent relaţii diplomatice cu 109 ţări şi relaţii economice şi tehnico-ştiinţifice cu 110 state.

Prestigiul de care se bucură Republica noastră socialistă pe plan mondial îşi are rădăcinile în munca paşnică constructivă pe care o desfăşoară poporul român pentru înflorirea patriei sale, în activitatea neobosită pe care o desfăşoară partidul şi guvernul ţării noastre pentru promovarea celor mai nobile principii în relaţiile dintre toate statele, indiferent de orînduirea lor social-politică.

Între politica internă de construcţie a societăţii socialiste, de înflorire multilaterală a patriei, şi politica externă a României există o legătură indisolubilă, o unitate dialectică inseparabilă. Politica externă a Republicii Socialiste România dă glas aspiraţiilor profunde ale poporului român, care, consacrîndu-şi forţele şi energia uriaşei opere constructive paşnice de edificare a noii orînduiri, manifestă în acelaşi timp un înalt spirit de responsabilitate pentru cauza socialismului şi progresului social în lume, pentru soarta întregii omeniri.

După cum este cunoscut, Republica Socialistă România îşi întemeiază cu consecvenţă politica sa în relaţiile internaţionale pe respectarea strictă a principiilor independenţei şi suveranităţii naţionale, egalităţii în drepturi, avantajului reciproc, neintervenţiei, renunţarea la forţă şi la ameninţarea cu forţa, neamestecului în treburile interne, participării tuturor statelor la rezolvarea problemelor naţionale, principii care îşi au rădăcinile în trecutul de luptă al poporului român pentru formarea naţiunii şi crearea statului naţional, pentru independenţa şi suveranitatea naţională a patriei. Ele corespund pe deplin intereselor

poporului român, angajat în opera de edificare a noii societăţi, voinţei sale puternice de a trăi în condiţii de înţelegere şi colaborare cu toate popoarele lumii, valoarea lor fiind recunoscută pe arena internaţională.

Punînd în centrul politicii externe a României relaţiile cu ţările socialiste, partidul şi guvernul militează neabătut pentru dezvoltarea prieteniei şi colaborării multilaterale cu toate ţările socialiste, pentru întărirea unităţii şi a coeziunii sistemului socialist mondial, ceea ce corespunde intereselor fundamentale ale poporului român, intereselor tuturor ţărilor socialiste.

Pornind de la realitatea obiectivă că în lumea contemporană există state cu orînduiri sociale diferite şi de la necesitatea dezvoltării relaţiilor dintre ele, a schimbului de valori materiale şi spirituale, a cooperării în vederea soluţionării problemelor internaţionale, apărării păcii şi securităţii popoarelor, România desfăşoară o intensă activitate pe linia extinderii relaţiilor cu toate ţările, de pe toate continentele, indiferent de orînduirea lor socială.

România dezvoltă relaţii de colaborare prietenească cu tinerele state independente, îşi manifestă solidaritatea deplină cu lupta popoarelor pentru cucerirea şi consolidarea independenţei naţionale, pentru progresul economic şi cultural.

Rod al cunoaşterii şi studierii temeinice de către partid, în cadrul unei intense munci colective, a relaţiilor vii ale ţării, a legilor obiective care guvernează dezvoltarea istorică a societăţii, a proceselor actuale ale vieţii internaţionale, a mutaţiilor ce intervin continuu în raportul de forţe pe arena mondială, politica externă a României este aprobată în mod unanim de întregul popor român şi se bucură de aprecierea unui număr tot mai mare de state de pe globul pămîntesc. În raportul prezentat la Conferinţa Naţională din iulie 1972, tovarăşul Nicolae Ceauşescu spunea: „Dorim să asigurăm Conferinţa Naţională a partidului, întregul popor, toate naţiunile că România socialistă va continua şi în viitor cu consecvenţă această politică ce corespunde atît aspiraţiilor poporului român de a-şi consacra eforturile făuririi unei vieţi fericite, cît şi cauzei generale a prieteniei şi colaborării între popoare, a păcii în întreaga lume" [3].

[3] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român 19—21 iulie 1972*, p. 119.

EVOLUȚIA STRUCTURII SOCIALE A ROMÂNIEI ÎN ANII REPUBLICII

DE

NICOLAE IONEL

30 Decembrie 1947 — abolirea monarhiei și proclamarea Republicii Populare Române. O victorie de seamă a poporului nostru în lupta sa pentru libertate, democrație și progres social. Un act de însemnătate istorică în viața țării, împlinirea unui ideal pentru care au militat forțele cele mai înaintate ale societății, în frunte cu Partidul Comunist Român. Întreaga putere de stat a trecut în mîinile clasei muncitoare, aliată cu țărănimea și cu celelalte categorii de oameni ai muncii. A început o etapă superioară în dezvoltarea statului român, în desfășurarea revoluției populare, a fost instaurată cea mai democratică orînduire din istoria națiunii noastre, s-a trecut la înfăptuirea revoluției și construcției socialiste.

Acest sfert de veac republican a marcat uriașe transformări revoluționare, înnoitoare în viața poporului român. Socialismul a învins pe deplin și definitiv. Succese de seamă au fost înregistrate în toate domeniile, țara noastră situîndu-se în rîndul națiunilor cu cea mai dinamică dezvoltare. „În acești ani — se arată sintetic în Hotărîrea Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R. și a Biroului Executiv al Consiliului Național al Frontului Unității Socialiste privind sărbătorirea a 25 de ani de la proclamarea Republicii Populare Române — au cunoscut un puternic avînt forțele de producție ale țării, știința, tehnica, învățămîntul și cultura, s-au schimbat radical condițiile de viață ale poporului, oamenii muncii au devenit cu adevărat stăpîni în țara lor, participînd tot mai activ la conducerea acesteia, la adoptarea și înfăptuirea hotărîrilor și măsurilor care privesc viitorul ei" [1]. România se prezintă ca o țară socialistă în curs de dezvoltare, un imens șantier, pe care, sub conducerea Partidului Comunist Român și beneficiind din plin de rolul constructiv al statului socialist, oamenii muncii făuresc, cu însuflețire și în mod tot mai eficace, societatea socialistă multilateral dezvoltată.

Anii revoluției și construcției socialiste au schimbat radical tabloul societății românești pe ansamblu, precum și rolul și locul diferitelor cate-

[1] „Scînteia" nr. 9 147 din 14 mai 1972.

Rev. filoz., 19, 12, p. 1419–1426, București, 1972

gorii sociale, destinul istoric al diferitelor clase şi pături sociale, configurîndu-le noi şi istoriceşte inedite trăsături. Aceste mutaţii profunde de ordin social apar şi se dezvoltă pe o structură economică şi ea în continuă transformare şi mişcare, se integrează firesc în sistem şi-l condiţionează în dinamica lui.

Încă în prima etapă a revoluţiei populare au avut loc evenimente şi procese care au determinat nu numai schimbări în raportul de forţe pe plan politic, ci şi unele vizînd structura social-economică: s-a realizat reforma agrară şi au fost confiscate unele bunuri ale criminalilor de război, ale colaboraţioniştilor şi absenteiştilor; controlul muncitoresc şi activitatea constructivă a statului democrat-popular au exercitat o influenţă puternică în normalizarea vieţii economice, în distribuirea şi redistribuirea venitului naţional, în îngrădirea exploatării şi apărarea intereselor oamenilor muncii. La finele acestei prime etape a cursului nou deschis de 23 August patriei noastre, deci la 30 Decembrie 1947, în economia românească fiinţau împreună: mica producţie de mărfuri, sectorul capitalist privat, sectorul capitalismului de stat şi elemente socialiste în diverse compartimente (germeni ai proprietăţii socialiste).

Partidul Comunist Român a trecut la plămădirea unei noi structuri sociale în cadrul operei de edificare a noii orînduiri, cu o bază economică nouă. Pornind de la corelaţia dialectică general-particular, de la necesitatea aplicării legităţilor generale ale construirii socialismului la condiţiile concrete şi la particularităţile proprii fiecărei ţări în parte, avangarda marxist-leninistă a clasei muncitoare a elaborat soluţii originale, adecvate şi în promovarea unei noi alcătuiri sau structuri sociale în România. Hegemonia clasei muncitoare a fost decisivă şi în acest sens.

Să amintim, din noianul actelor şi acţiunilor întreprinse de forţa devenită conducătoare de stat, clasa muncitoare, pe acelea care aveau să-i modifice ei însăşi existenţa. *Naţionalizarea din 11 iunie 1948* * a principalelor mijloace de producţie industriale, miniere, de transport, a societăţilor bancare şi de asigurări—primul act revoluţionar după cucerirea puterii politice de către proletariat şi aliaţii lui — a dus la lichidarea marii burghezii industriale şi financiare, a suprimat poziţiile capitalului străin în economia românească, a contribuit la crearea unui puternic sector socialist de stat, a permis trecerea la dezvoltarea planificată a economiei. Clasa muncitoare a căpătat posibilitatea de a conduce şi viaţa economică şi de a înlătura treptat elementele capitaliste din industrie, comerţ şi agricultură, pînă la desfiinţarea completă a exploatării omului de către om **.

---

* Ulterior, în perioada 1948—1950, au mai fost naţionalizate, de statul socialist român, comerţul exterior şi o bună parte a comerţului interior, instituţiile sanitare, întreprinderile cinematografice, „fermele model" (sub 50 ha) şi domeniile Coroanei, care fuseseră exceptate la reforma agrară din anul 1945, farmaciile şi o parte din fondul de locuinţe de la oraşe.

** Faţă de păturile burgheziei orăşeneşti mici şi mijlocii, precum şi ale ţărănimii înstărite de la sate, partidul comunist şi statul român au promovat o politică de îngrădire economică şi de eliminare treptată în vederea desfiinţării totale a exploatării muncii. Pe baza decretului Marii Adunări Naţionale din 28 martie 1959, au fost interzise darea în parte sau în arendă a terenurilor agricole, precum şi orice fel de exploatare a muncii în agricultură; au fost trecute în folosinţa cooperativelor agricole de producţie sau a altor unităţi socialiste terenurile agricole care depăşeau potenţialul de muncă al foştilor ţărani înstăriţi, iar aceştia au căpătat posibilitatea de a se încadra în cooperaţia agricolă. Astfel, încă înainte de generalizarea relaţiilor de producţie socialiste şi în deplină concordanţă cu interesele alianţei muncitoreşti-ţărăneşti a fost cu totul înlăturată exploatarea omului de către om în România.

În procesul făuririi bazelor socialismului în țara noastră s-au desfășurat largi acțiuni de *atragere a micilor producători de mărfuri, în marea lor majoritate, pe făgașul socialismului.* Ca urmare firească a avut loc treptat un transfer al micilor producători de mărfuri în rîndurile crescînde ale clasei muncitoare sau transformarea lor în cooperatori, iar în unele cazuri — relativ mai restrînse — o trecere a lor în categoria intelectualității noi, legate de popor.

Se știe că, potrivit nevoilor imperioase și, în același timp, condițiilor concrete ale României, în raport cu exigențele progresului tehnico-științific contemporan, Partidul Comunist Român a pus în centrul programului său economic *industrializarea socialistă*, creșterea cu precădere a industriei grele și în primul rînd a industriei construcțiilor de mașini, principalii piloni ai creării unei economii complexe și echilibrate, capabilă să valorifice din plin și la un nivel de eficiență tot mai înalt resursele materiale și potențialul uman al țării. Rezultatele acestei politici consecvente de dezvoltare în ritm rapid a industriei se exprimă în : ritmurile înalte ale creșterii producției globale ; ponderea majoritară a industriei în venitul național ; consolidarea continuă a poziției conducătoare pe care o deține această ramură în economia națională etc. Datorită unei rate înalte a acumulării — care a permis alocarea a peste jumătate din totalul fondurilor de investiții pentru dezvoltarea și modernizarea industriei — au fost construite numeroase întreprinderi noi, dotate cu tehnică avansată, amplasate pe întreg cuprinsul țării. Modificări esențiale au survenit în însăși structura internă a industriei, în cadrul căreia cel mai rapid s-au dezvoltat producția de energie electrică, metalurgia, construcțiile de mașini și chimia — decisive pentru progresul tehnic al celorlalte ramuri industriale, al întregii economii.

Pe tărîm social, dezvoltarea industriei socialiste a dus, în primul rînd, la *creșterea cantitativă și calitativă a clasei muncitoare.* Recensămîntul populației din anul 1966 — cel mai recent — indică în total o pondere de 39,9% pentru muncitori, 38,6% pentru țărănimea cooperatistă, 12,3% pentru intelectuali și funcționari ș.a.m.d. În structura generală a salariaților, ponderea cea mai mare este deținută de muncitori : circa 3/4 în prezent față de 57% în 1950.

Numărul muncitorilor a crescut de la aproximativ 1 000 000 în anul 1938 la 1 223 000 în 1950 și la peste 3 250 000 în 1966, pentru a se apropia acum de 4 milioane. (Evident, numărul ar apărea și mai mare dacă am lua în calcul și celelalte categorii pe care Karl Marx le includea în noțiunea de „muncitor colectiv", adică și salariații cu pregătire medie și superioară care lucrează nemijlocit în producția materială.)

O puternică dezvoltare a cunoscut detașamentul industrial al clasei muncitoare, ritmurile cele mai înalte de creștere numerică fiind înregistrate în ramurile de producție ale industriei grele, unde gradul mai înalt de mecanizare și automatizare și procesele tehnologice mai complexe decît în alte subramuri industriale impun și o calificare mai înaltă. Subliniem, de asemenea, apariția unor importante contingente de muncitori și sporirea mai rapidă a rîndurilor acestora în zone, județe și localități în trecut mai slab dezvoltate din punct de vedere economic. În același timp sînt de consemnat schimbările importante care au avut loc în creș-

terea numărului muncitorilor în mediul rural, unde au luat naştere şi s-au dezvoltat noi detaşamente ale clasei muncitoare : tractorişti şi mecanizatori etc. Toate acestea consolidează baza muncitorească a orînduirii socialiste în România, întăresc rolul conducător în societatea românească al clasei muncitoare, în frunte cu partidul ei comunist.

Legată organic de ramura cea mai importantă a economiei naţionale — industria — , şi de forma de proprietate cea mai avansată — proprietatea socialistă de stat — muncitorimea se vădeşte şi în România drept clasa socială cel mai bine organizată, concentrată în mari unităţi productive, dispunînd de multiple posibilităţi organizatorice şi de îndrumare.

Experienţa României dovedeşte că misiunea clasei muncitoare nu se încheie odată cu construirea societăţii socialiste, că rolul ei de forţă socială conducătoare în societate nu se epuizează, ci, dimpotrivă, creşte tot mai mult. Dezvoltarea puternică a forţelor de producţie şi aplicarea în practică a cuceririlor ştiinţei şi tehnicii contemporane duc la creşterea în continuare a clasei muncitoare. Problemele la care trebuie să răspundă clasa muncitoare şi partidul ei, cărora trebuie să le dea soluţii devin mai complexe, mai vaste, cu urmări sociale mai profunde ; dezvăluirea tendinţelor obiective ale dezvoltării sociale, stabilirea căilor fundamentale ale progresului, perfecţionarea continuă a formelor şi metodelor de conducere, atragerea unor mase mereu mai largi în activitatea social-politică, la rezolvarea treburilor obşteşti, toate acestea solicită din plin spiritul combativ, disciplina şi organizarea, înalta capacitate ce caracterizează clasa muncitoare, îi sporesc rolul în întreaga viaţă socială.

Înaltele sale virtuţi manifestate în trecut—spiritul de combativitate revoluţionară, de organizare şi de jertfă în luptele de clasă, ataşamentul profund faţă de cauza eliberării sociale şi naţionale a poporului, de cauza internaţională a socialismului — , clasa muncitoare le dezvoltă şi le afirmă constructiv în anii socialismului. Acumulînd o bogată experienţă în producţia materială şi în conducerea societăţii, muncitorimea se înfăţişează astăzi ca o clasă socială cu un orizont larg de cunoştinţe politice, profesionale şi de cultură generală, o clasă care-şi îndeplineşte cu cinste şi înalt simţ de răspundere misiunea sa istorică, se vădeşte forţa socială fundamentală a României contemporane. Continuarea procesului de industrializare socialistă prefigurează în perspectivă dezvoltarea pe mai departe a clasei muncitoare, principala forţă socială în edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Aducînd un vibrant omagiu eroicei noastre clase muncitoare, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a relevat stăruitor rolul ei fundamental în transformarea revoluţionară a societăţii româneşti, în realizarea tuturor înfăptuirilor cu care ne mîndrim. Secretarul general al partidului sublinia faptul că, „transformînd societatea, împreună cu ceilalţi oameni ai muncii, clasa muncitoare s-a transformat pe ea însăşi în anii socialismului. Paralel cu dezvoltarea economiei şi culturii, cu succesele obţinute în construcţia socialismului, clasa noastră muncitoare şi-a sporit rîndurile cu noi şi noi contingente, şi-a ridicat pregătirea profesională, şi-a îmbogăţit orizontul ştiinţific, tehnic şi de cultură generală, dovedindu-şi pe deplin forţa creatoare, capacitatea de a asigura modernizarea industriei socialiste la nivelul

cuceririlor revoluției tehnice-științifice mondiale, de a conduce dezvoltarea generală a societății socialiste românești" [2].

Un obiectiv fundamental al programului de construire a socialismului l-a constituit *cooperativizarea agriculturii, organizarea producției agricole pe baze socialiste*. În fond, a fost vorba, aici, de schimbarea felului de trai pentru majoritatea populației țării, de devenirea socialistă a unei ramuri economice de vitală importanță pentru poporul român.

În elaborarea politicii sale agrare, Partidul Comunist Român a pornit de la analiza particularităților agriculturii românești, caracterizată prin existența unei puzderii de gospodării țărănești mici, de slabă productivitate. S-a ținut seama de faptul — dovedit atît de experiența proprie, cît și de întreaga istorie modernă — că mica producție de mărfuri este incapabilă să asigure dezvoltarea forțelor de producție în agricultură în pas cu evoluția științei și tehnicii, cu necesitățile în continuă creștere ale economiei și consumului populației. Crearea marii agriculturi moderne, socialiste se impunea ca o necesitate legică.

Înfăptuind cooperativizarea agriculturii, P.C.R. a adoptat forme și modalități cerute de specificul satului românesc. Procesul cooperativizării a avut loc treptat, paralel cu dezvoltarea bazei tehnice-materiale a agriculturii și pe măsura convingerii țărănimii de superioritatea noii forme de producție agricolă. În perioada transformării socialiste a agriculturii, o mare importanță au avut formele cooperatiste simple, de tranziție, inspirate de tradițiile în muncă și unire în producție a țărănimii din România. Dezvoltînd și consolidînd mereu alianța clasei muncitoare cu țărănimea muncitoare, atrăgînd-o pe calea socialismului, P.C.R. a rezolvat totodată problemele specifice ale țărănimii înstărite, îngrădindu-i posibilitățile de exploatare, valorificîndu-i potențialul de producție pentru nevoile economiei și, apoi, creîndu-i condiții pentru a păși pe drumul cooperativizării, pentru a se încadra în C.A.P. și a-și cîștiga existența prin muncă cinstită.

Din tumultul prefacerilor revoluționare, ca urmare a cooperativizării, a rezultat practic o nouă țărănime: ea și-a schimbat întregul său mod de existență și de muncă, a făcut efectiv trecerea de la mica producție la marea producție întemeiată pe proprietatea socialistă-cooperatistă. În virtutea pozițiilor lor sociale noi, țăranii cooperatori își unesc eforturile pentru a-și amplifica aportul la progresul țării. Noua țărănime, cooperatistă, dezvoltă formele de colaborare cu statul, cu întreprinderile agricole de stat și cu întreprinderile pentru mecanizarea agriculturii, cu stațiunile de cercetări și experimentări; totodată, ea găsește posibilități de intensificare a schimbului de activități în interiorul sectorului cooperatist, dezvoltă colaborarea și întrajutorarea intercooperatistă și deci însuși caracterul social al proprietății de grup cooperatiste. Țărănimea cooperatoare din România se distinge prin accentuarea omogenizării sale, prin realizarea unității de interese, prin apropierea de celelalte categorii sociale, în primul rînd de clasa muncitoare.

În raport direct cu industrializarea țării și cu dezvoltarea altor ramuri ale economiei naționale, în legătură și cu urbanizarea, are loc reducerea treptată a ponderii țărănimii în totalul populației active a țării. Procesul

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 760—761.

este pozitiv, mai ales că este însoţit de dezvoltarea bazei tehnice-materiale a agriculturii, de extinderea mecanizării lucrărilor agricole, de electrificare, de irigaţii, de chimizare, de aplicarea cuceririlor ştiinţei şi tehnicii avansate.

Cercetările sociologice — efectuate îndeosebi în ultima vreme — învederează faptul că ţărănimea aduce o contribuţie mare la majorarea efectivelor clasei muncitoare, mai ales în întreprinderile nou construite şi în centrele industriale noi. Populaţia sătească, în primul rînd tineretul, se îndreaptă în număr mare spre detaşamentele clasei muncitoare din agricultură — în întreprinderile de mecanizare a agriculturii, în fermele agricole de stat. O parte a tinerei generaţii din mediul rural intră în rîndurile intelectualităţii. Ţărănimea muncitoare apare astfel ca un important izvor de forţă de muncă, un potenţial ce trebuie valorificat.

Este de remarcat, de asemenea, că agricultura socialistă aduce ţărănimii un spor crescînd de calificare profesională şi specializare, deci noi profesiuni agricole, cu un plus tot mai mare de bunăstare şi confort.

Politica P.C.R. şi a statului român de dezvoltare a bazei tehnice-materiale a agriculturii, de modernizare a producţiei, de creare a unei agriculturi intensive de înaltă productivitate, măsurile întreprinse pentru ridicarea nivelului de civilizaţie al satelor, pentru dezvoltarea reţelei şcolare sanitare din mediul rural, pentru ridicarea nivelului de cultură al maselor ţărăneşti creează premise pentru lichidarea treptată a deosebirilor esenţiale dintre sat şi oraş, pentru apropierea nivelului de trai al satelor de cel al oraşelor. Aceasta este, în perspectivă, o problemă fundamentală.

În viaţa socială a României noi, socialiste, un loc de seamă revine intelectualităţii, oamenilor de ştiinţă şi cultură. *Ponderea crescîndă a categoriei sociale a intelectualităţii* în totalul populaţiei active apare ca rezultatul firesc al ridicării nivelului de instruire şi cultură al poporului român şi, în acelaşi timp, răspunde unei tendinţe obiective a lumii contemporane. Anii socialismului au adus o adevărată proliferare a intelectualităţii româneşti, ale cărei efective au fost şi sînt puternic alimentate de mii şi mii de tineri din rîndurile clasei muncitoare, ale ţărănimii, ale tuturor păturilor societăţii.

Intelectualitatea de astăzi din România — care reuneşte într-un tot unic forţele mai multor generaţii — este, în cea mai mare parte a sa, produsul înălţării spre lumină, spre cultură şi ştiinţă a fiilor de oameni ai muncii de la oraşe şi sate. Tocmai de aceea principala trăsătură caracteristică a intelectualităţii noastre socialiste este legătura indisolubilă cu poporul român — a cărui parte integrantă este şi pe care, sub steagul partidului comunist, îl slujeşte cu devotament.

Diversitatea activităţilor impuse de evoluţia economiei socialiste s-a soldat şi în România cu sporirea numerică a intelectualilor, îndeosebi a inginerilor, dar şi cu lărgirea structurii profesionale a cadrelor cu pregătire superioară *.

---

* Sporuri deosebite faţă de perioada antebelică au înregistrat o serie de specialităţi specifice acelor ramuri care au cunoscut o puternică dezvoltare în anii construcţiei socialiste; structura profesională s-a îmbogăţit cu profesiuni legate de automatică, electronică, radiotehnică etc. Dacă faţă de anul 1930, numărul total al inginerilor crescuse în anul 1956 de 5,2 ori, cel al inginerilor în metalurgie era de 8,4 ori mai mare, al inginerilor mecanici, constructori, energe-

Concomitent cu rezolvarea problemelor privind creşterea şi modernizarea forţelor de producţie în industrie, în agricultură şi în alte ramuri economice, Partidul Comunist Român s-a preocupat de dezvoltarea învăţământului, a ştiinţei, a artei şi culturii, de formarea conştiinţei socialiste a maselor, de ridicarea nivelului de pregătire a forţei de muncă. În anii socialismului, nu numai că s-au lichidat înapoierea, neştiinţa de carte, dar s-a asigurat accesul larg al tuturor cetăţenilor la comorile culturii şi ştiinţei ; o cincime din populaţia ţării învaţă în şcoli şi facultăţi, se generalizează şcoala de 10 ani, apoi liceul. Socialismul a schimbat cu adevărat profund existenţa poporului, traiul material şi spiritual al milioanelor de oameni ai muncii, a ridicat pe o treaptă nouă de civilizaţie masele largi populare de la oraşe şi sate.

Tabloul dinamicii claselor şi a păturilor sociale care alcătuiesc societatea românească dovedeşte că întregul popor este indestructibil sudat prin aceleaşi interese şi năzuinţe, că transformarea revoluţionară a societăţii a dus la *închegarea unităţii politice a tuturor oamenilor muncii*, că pe fundamentul de granit al alianţei dintre clasa muncitoare şi ţărănime se întăreşte neîncetat coeziunea întregii noastre societăţi în jurul Partidului Comunist Român. Rezolvarea justă, în spiritul marxism-leninismului, a problemei naţionale, asigurarea egalităţii în drepturi a tuturor cetăţenilor patriei au cimentat trainic frăţia şi unitatea poporului român şi a naţionalităţilor conlocuitoare. Tot ce se înfăptuieşte astăzi în România socialistă este rodul activităţii înfrăţite a oamenilor muncii români, maghiari, germani, sîrbi şi de alte naţionalităţi, constituie expresia deplinei identităţi de ţeluri şi aspiraţii ale întregului popor.

Anii revoluţiei şi construcţiei socialiste, anii celor mai mari transformări înnoitoare în România, evidenţiază cu pregnanţă rolul partidului comunist de forţă politică fundamentală, diriguitoare în societatea noastră socialistă. Partidul însuşi este un organism viu, el creşte şi se dezvoltă, reflectă structura societăţii şi evoluţia acesteia. Avînd drept ţel călăuzitor edificarea socialismului, avangarda marxist-leninistă a clasei muncitoare a ştiut să unească, pe baza politicii sale, eforturile creatoare ale întregului popor. Partidul Comunist Român şi-a întărit şi-şi întăreşte continuu rîndurile, acordînd o atenţie permanentă perfecţionării formelor de organizare şi metodelor sale de lucru, cimentării unităţii rîndurilor sale.

Aflat în stadiul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, poporul român este angajat cu întreaga sa energie în înfăptuirea programului elaborat de Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român

---

tici, electrotehnici şi în telecomunicaţii de 10 ori mai mare, al chimiştilor de 3,2 ori, al agronomilor de 16,2 ori etc. Numărul inginerilor şi al arhitecţilor a sporit în continuare faţă de 1956 cu 81,1 % (în 1966). Datele statistice atestă creşteri sensibile şi la alte categorii de intelectuali, cu ocupaţii proprii sferei neproductive, dar absolut necesare unei economii în continuă dezvoltare : personalul medico-sanitar, de asistenţă socială şi cultură fizică, personalul didactic, personalul cu funcţii economice şi de evidenţă, ca şi personalul de cercetare ştiinţifică. Potrivit recensămîntului din 1966, numărul salariaţilor cu studii superioare reprezintă în industrie 28,3 %, în construcţii 22,0 %, în transporturi 26,9 %, în circulaţia mărfurilor 30,4 %, în învăţămînt, cultură şi artă 71,4 % şi în ocrotirea sănătăţii 53,6 %.

și de Conferința Națională din vara lui 1972 — un program amplu și complex, de creștere rapidă a forțelor de producție pe baza industrializării socialiste, de întărire și modernizare continuă a bazei tehnice-materiale a noii orînduiri, de pătrundere și difuzare susținută a științei în toate sferele de activitate, de perfecționare a relațiilor sociale, de dezvoltare a culturii și a întregii creații spirituale — , toate eforturile avînd drept obiectiv convergent deschiderea de noi perspective pentru afirmarea personalității umane, pentru dezvoltarea umanismului și a democrației socialiste.

DEMOCRAȚIE ȘI REPUBLICĂ ÎN GÎNDIREA PAȘOPTISTĂ

DE

GHEORGHE EPURE

Democrația, ca formă de organizare politică-statală a societății, desemnînd, etimologic, puterea politică a poporului, „domnirea poporului prin popor" [1], cum o definește N. Bălcescu, și republica, ca formă de guvernămînt, „statul în care oamenii adunați îngrijesc singuri de soarta lor, fără a-și pune stăpîni pe cap" [2], amintind de asemenea definiția aceluiași gînditor, sînt teme ale gîndirii politice, juridice și filozofice cu o vechime considerabilă și cu o istorie extrem de bogată.

În gîndirea românească, democrația și forma republicană de guvernămînt devin obiectul unor preocupări exprese începînd cu cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în cadrul curentului de gîndire iluminist, care ne oferă, prin paginile operei *Țiganiada* a lui I. Budai-Deleanu, definiții aproape clasice ale unora dintre formele de „stăpînie" : monarhia, democrația și republica.

Dar aceste preocupări cunosc o amplitudine și o profunzime teoretică și politică-ideologică superioară în gîndirea pașoptistă. Democrația, ca formă de organizare politică-statală a societății și ca esență a puterii de stat, forma de guvernămînt republicană considerată a fi singura apță să asigure realitatea democrației, sînt opțiuni ferme ale marii majorități a pașoptiștilor, înscriindu-se în punctul de vîrf al dimensiunii politice a gîndirii acestora.

Idei democratice și republicane sînt întîlnite frecvent în întreaga literatură cu ascuțiș critic antifeudal a epocii pașoptiste, arma pamfletului și a satirei fiind utilizată cu o deosebită eficiență [3], aceasta demo-

[1] N. Bălcescu, *Mersul revoluției în istoria românilor*, în *Opere*, tom. I, partea a II-a, *Scrieri istorice, politice și economice*, ediție critică de G. Zane, București, 1940, p. 107.

[2] Idem, *Manualul bunului român*, în *Opere alese*, ediție îngrijită de Andrei Rusu, vol.I, *Scrieri istorice și sociale*, București, E.S.P.L.A., 1960, p. 325. Utilizăm cu precădere pentru opera lui N. Bălcescu această ediție pentru acuratețea textului, făcînd apel la alte ediții doar în cazul textelor pe care aceasta nu le include.

[3] Vezi volumul *Satire și pamflete (1800—1848)*, ediție îngrijită de Gh. Georgescu-Buzău, București, Edit. pentru literatură, 1968.

Rev. filoz., 19, 12, p. 1427—1435, București, 1972

lînd şi negînd întregul sistem al relaţiilor social-politice şi juridice feudale, caracterizate prin flagrante inegalităţi, servituţi, monopoluri şi privilegii. Diversele apeluri, petiţii şi memorii anterioare izbucnirii evenimentelor revoluţionare sau elaborate după înăbuşirea mişcărilor revoluţionare exprimă critici virulente la adresa tronului („cuibul nelegiuirilor ce au năvălit pe biata ţară (Moldova. — *Gh. E.*) în vreme de 14 ani, acel tron sprijinit cu arma corumperii şi cu topuzul (cu forţa. — *Gh. E.*) tiraniei" [4]), a domnitorilor (Mihail Sturza fiind considerat în acelaşi document „vrăjmaşul încoronat" [5] al poporului), la adresa întregului aparat de stat (Obştească adunare boierească, administraţia etc.), a legilor feudale care consfinţeau lipsa totală de drepturi politice şi cetăţeneşti a poporului, servitutea sa economică şi politică etc.

Democraţia şi republicanismul paşoptist capătă dimensiunile unei teorii închegate în gîndirea celor mai înaintaţi reprezentanţi ai acestui curent. Deşi sursele filozofice şi ideologice ale acestei teorii pot fi indicate în curentele de idei progresiste ale epocii (iluminism, socialism utopic, romantism revoluţionar etc.), în conţinutul ei au intrat substanţial generalizări desprinse din studiul concret al istoriei şi al societăţii româneşti. Ascendentul istoric hotărîtor pe care-l posedă gîndirea paşoptistă în raport cu mişcarea iluministă anterioară în formularea propriului ideal democratic şi republican rezidă în faptul că reprezentanţii acesteia au pornit nu numai de la un material ideatic, ci şi de la datele unei experienţe revoluţionare proprii, ale practicii democratice pe care revoluţia a generat-o şi pe care aceştia, dealtfel, au încercat s-o îndrumeze în permanenţă şi s-o organizeze, reflectînd pe marginea acestei experienţe istorice. În acest sens este cu totul semnificativ faptul că cele mai complete definiţii ale democraţiei şi republicii ni le oferă N. Bălcescu şi S. Bărnuţiu, primul în lucrările elaborate în perioada imediat următoare desfăşurării evenimentelor revoluţionare : *Mersul revoluţiei în istoria românilor* (1850) şi *Manualul bunului român* (lucrare neterminată, dar datînd din aceeaşi perioadă), cel de-al doilea în activitatea profesorală postpaşoptistă desfăşurată la Universitatea ieşeană, situat consecvent pe aceleaşi poziţii democratice şi republicane de pe care a militat în cursul revoluţiei din Transilvania, într-o abordare teoretică şi de conceptualizare complexă, mai ales în lucrarea *Dereptul public al românilor*.

Înarmaţi în special cu achiziţiile secolului luminilor (ideea evoluţiei istorice, a progresului ca sens al acestei evoluţii), prin cercetările proprii întreprinse cu precădere pe solul istoriei poporului român, pe care o reinterpretează şi o rescriu, gînditorii paşoptişti ridică problemele teoretice ale democraţiei şi republicii la nivelul unor abordări complexe de filozofie a istoriei, de filozofie politică şi a dreptului, unii gînditori — N. Bălcescu, S. Bărnuţiu, M. Kogălniceanu, C.A. Rosetti etc. — , extinzînd aria tematică a cercetărilor pînă la problema originii societăţii şi a statului, a fazelor evoluţiei lor, a legilor care stau la baza acestei evoluţii etc. Amintim doar în acest cadru aplicarea *ideii progresului* în studierea evoluţiei istorice a formelor vieţii politice şi a formelor de stat, direcţii în care gînditorii paşoptişti au afirmat că evoluţia societăţii spre o organizare demo-

[4] Apelul intitulat *Fraţilor !* datînd din 1847, semnat, printre alţii, de Costache Negri, Vasile Alecsandri, Alecu Russo şi Nicolae Ionescu, în *Satire şi pamflete*, p. 197.

[5] *Ibidem.*

cratică, „*înălțarea plebeianismului* (a poporului. — *Gh.E.*) *la putere*" [6], adică „*întregirea românului, vecinul, serful veacului de mijloc, în drepturile sale de om, de cetățean și de nație*" [7], este expresia legii universale și necesare a progresului, că ea „se urmează după legile fixe ale progresului"[8], acea „lege mare a naturei, tema, carea face istoria lumei" [9], după cum se exprimă G. Barițiu; de asemenea, utilizarea largă a *dreptului natural* și al contractualismului de către S. Bărnuțiu și C. A. Rosetti, pentru a afirma, așa cum o face primul gînditor, că „natura nu vrea ca un om să fie supus altui om, ci vrea ca fiecare să fie liber toată viața sa; ea vrea ca mai mulți oameni să fie liberi să facă comunități, sate și state libere, și acestea să se guverneze de guverne așezate cu totul tutulor oamenilor liberi după legi puse de universalitatea tuturor oamenilor liberi, nu cu mandate" [10] etc.

Ne vom referi pe larg la principala teză, aparținînd deopotrivă problematicii filozofice a istoriei, în jurul căreia gravitează poziția democratică a gînditorilor pașoptiști și care constituie pilonul demonstrației *necesității transformării în sens democratic și republican a societății românești:* ideea *rolului fundamental al poporului în istorie, al maselor populare*, afirmată de cei mai străluciți reprezentanți ai mișcării pașoptiste și îmbrățișată ca atare de majoritatea celorlalți gînditori și militanți.

Formulările clasice ale tezei rolului hotărîtor al poporului [11] în istorie le întîlnim în lucrările istoriografice ale lui M. Kogălniceanu și N. Bălcescu, enunțate în legătură cu precizarea obiectului istoriei ca știință, a naturii factorilor istorici. „Pînă acum toți acei ce s-au îndeletnicit cu istoria națională n-au avut în privire decît biografia domnilor, nepomenind nimică de popor, izvorul a tutulor mișcărilor și isprăvilor, și fără care stăpînitorii n-ar fi nimică" [12], scrie M. Kogălniceanu, avansînd pentru prima dată în cîmpul culturii românești ideea rolului poporului ca subiect creator de istorie. Ca istoric, M. Kogălniceanu se desolidarizează de spiritul lucrărilor care „nu tratează decît despre viața prinților" [13], pentru autorii cărora toate celelalte clase și pături, „poporul, nu sînt nimic, prințul este totul, și, cu toate acestea, ar fi trebuit să fie cu totul contrariu" [14].

O idee similară afirmă și G. Barițiu, încă în 1839, de pe poziții iluminist-raționaliste (nu romantice, ca în cazul celor doi istorici anteriori),

---

[6] N. Bălcescu, *Mersul revoluției ...*, în *op. cit.*, p. 103.

[7] *Ibidem.*

[8] Idem, *Trecutul și prezentul*, în *Opere alese*, vol. I, p. 248.

[9] *Viața și ideile lui George Barițiu.* Studiu introductiv, antologie, note de Radu Pantazi, București, Edit. științifică, 1964, p. 164.

[10] Simion Bărnuțiu, *Discursul ținut în catedrala din Blaj la 2/14 mai 1848*, București, 1909, p. 176.

[11] Deși gînditorii pașoptiști au în vedere, în principal, prin noțiunea de popor masele țărănimii clăcașe, poziția lor este justificată totuși istoricește, întrucît țărănimea robită, lipsită de drepturi și de libertăți, forma imensa majoritate a poporului, a maselor; ea reprezenta unul dintre cei doi termeni ai relației sociale fundamentale ce caracteriza societatea românească la mijlocul secolului trecut. Pe de altă parte, ei nu au neglijat rolul celorlalte categorii și pături sociale: „mărginașii", lucrătorii orașelor, meseriașii, negustorii etc. (deci atît elementele proletare, cît și unele categorii ale burgheziei în formare), dovadă acțiunile de revoluționare („ridicare") a lor în cursul revoluției.

[12] M. Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv la cursul de istoria națională*, în *Scrieri alese*, p. 221.

[13] Idem, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valacques Transdanubiens*, în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, București, 1964, p. 56.

[14] *Ibidem*, p. 292.

preocupat de condițiile care pot asigura „mărimea și slava statului". El consideră cu acest prilej că procesul înaintării este irealizabil pînă cînd „plasele cele de rînd a locuitorilor nu sînt scoase din neștiință și cruzime. Căci noi știm cum că mulțimea norodului face națiia, iar nu cîteva persoane trufașe întru vechimea familiilor sale. Așadar — conchide Barițiu din perspectiva poziției sale iluministe — , educația poporului e cea dintîi treabă a patrioților" [15].

Cei mai înaintați gînditori pașoptiști (N. Bălcescu, Ion Ionescu de la Brad, M. Kogălniceanu, G. Barițiu și Al. G. Golescu-Negru) formulează ideea capacității creatoare a poporului, a rolului său fundamental în istorie atît în ordinea evenimentelor politice, cît și în viața materială, economică a societății. N. Bălcescu, Eftimie Murgu, Avram Iancu, Al. G. Golescu-Negru etc. se vor ridica, în cursul evenimentelor revoluției, la ideea rolului revoluționar al maselor, militînd consecvent pentru atragerea și organizarea lor.

Dar afirmarea rolului hotărîtor al poporului în istorie este însoțită de constatarea faptului că el este lipsit de drepturi și libertăți politice, civile, fiind astfel exclus din viața politică; că el, creatorul, făuritorul tuturor bunurilor materiale, nu posedă nimic, este exploatat și jefuit de rodul muncii sale. Țăranul, „singurul muncitor producător de bogăție în țară" [16], este robit pămîntului și boierului proprietar, „despoiat necurmat de tot aceiași oameni cînd în numele statului, cînd în numele proprietății, că el, care n-are nimic, nici drepturi, nici stare, nici măcar proprietatea brațelor sale, cea mai dintîi și cea mai sacră proprietate, dă tot, și tribut și bani, și tribut în muncă, și tribut în persoană, în vreme ce acei ce au tot, și pămînt, și capital, și drepturi în stat, nu dau nimic, nu ajută întru nimic statul" [17].

Constatări asemănătoare asupra situației țărănimii, „nădejdea și puterea patriei" [18], exprimă și M. Kogălniceanu, Ion Ionescu de la Brad, C. A. Rosetti, S. Bărnuțiu și G. Barițiu. După M. Kogălniceanu, „locuitorii săteni" nu sînt decît „niște instrumente de muncă în mîinile guvernului, ale proprietarilor și ale posesorilor de moșii, în practică lipiți pămîntului, pre care de sute de ani îl lucrează în folosul altora" [19], iar după Ion Ionescu de la Brad poporul, format în majoritatea lui din țărănimea clăcașă, este singurul producător de bunuri materiale, acela care „hrănește pe toți (...), poartă toate cheltuielile obștești ale statului", dar a fost mereu frustrat, „azi de un drept ce-l avea, mîine de un bun ce-l agonisise, personalitatea călcată în picioare, munca lui jefuită (...). Iată pentru ce — continuă gînditorul moldovean — , cu trei ani mai înainte, scrisei în « Naționalul » din Paris : « Tot pentru prinț și nobil, nimic pentru popor, numai el singur sufere, numai el poartă greutățile statului » " [20].

Ideea *rolului poporului* în istorie este conjugată în gîndirea pașoptistă cu cea a *legii progresului social*, poporul fiind considerat una

[15] George Bariț, *Scrieri social-politice*, București, Edit. politică, 1962, p. 52.

[16] N. Bălcescu, *Reforma soțială la români*, în *Opere alese*, vol. I, p. 251.

[17] *Ibidem*.

[18] M. Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv* ..., în *op. cit.*, p. 221.

[19] Idem, *Dorințele partidei naționale în Moldova*, în *Texte social-politice alese*, p. 152.

[20] Ion Ionescu, *Proprietatea muncii și a pămîntului este sfîntă*, în „Poporul suveran", nr. 16 și 17 din 6 și 9 august 1848, *apud Anul 1848 în Principatele române*, tom. III, București, 1903, p. 268.

dintre forțele motrice principale ale dezvoltării progresive a societății. N. Bălcescu a urmărit demonstrarea acestei idei printr-o analiză istorică stringentă a corelației dintre situația economică și politică a poporului și forma și conținutul puterii de stat. El arăta că domnii, ca „reprezentanți ai principiului autorității", au apucat „cu începutul puterea absolută, fac principiul monarhic predominator, personifică statul într-înșii" și, deși asigură independența politică a țărilor române, „apasă cu totul libertatea dinlăuntru" [21]. De asemenea, boierimea, o clasă „ieșită din popor, caută a păstra pe seama-i numai libertatea, rodul biruinței cîștigate de toți, și se formează în castă privilegiată, întemeindu-și puterea și fericirea pe robirea poporului", atît politică, cît și economică, căci „nu se mulțumește numai a concentra în mîinile sale toate drepturile politice, a organiza statul boieresc, dar încă preface rînduiala economică, înghițind proprietățile mici ale țăranilor în proprietățile cele mari și robește pe popor pămîntului" [22]. Ideea legăturii directe dintre starea poporului, a „mulțimii", și progresul sau decăderea statului, a societății, o exprimase într-un mod analog și M. Kogălniceanu : „Puterea și fericirea unui stat se află în puterea și fericirea mulțimii, adică a nației. O nație care numără numai trei mii de oameni înzestrați cu drituri și averi, singurii adevărați cetățeni, nu merită acest nume" [23]. Referindu-se ca istoric la decăderea statului românesc în secolul al XVIII-lea, Kogălniceanu constata : „În vreme cînd toate popoarele Europei se înaintează spre o mai zdravănă întemeiere dinlăuntru și dinafară, noi, cu aceeași repegiune, ne apropiem de pieire"[24].

Gîndirea pașoptistă, prin pana celor mai strălucițI reprezentanți ai ei : N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, G. Barițiu, S. Bărnuțiu etc., au realizat adevărate sinteze de filozofie socială și a istoriei, axate pe demonstrația existenței unor relații de condiționare reciprocă *între democrație* (libertatea și egalitatea poporului) și *problema națională*, o idee de o valoare teoretică și practică deosebită pentru epoca respectivă, reflectînd situația istorică specifică a țărilor române. Conexiunea problemelor democrației, ca aspect politic al vieții sociale, cu problema libertății și independenței naționale demonstrează o lărgire remarcabilă a viziunii gînditorilor pașoptiști asupra democrației, ea constituind totodată cea mai elocventă demonstrație a rolului poporului în ordinea evenimentelor politice.

Expresia cea mai coerentă și mai profund teoretică a viziunii pașoptiste asupra istoriei s-a cristalizat cu siguranță în gîndirea lui N.Bălcescu. În ea găsim articulate *sui-generis* tezele de bază privind „legea dezvoltării progresive" a istoriei, ideea rolului maselor în mersul istoric, legătura dintre forma de organizare a statului și situația relațiilor de proprietate, precum și legătura dintre libertatea socială și cea națională în cazul concret al evoluției poporului român. Deosebit de interesante în această privință sînt textele în care istoricul și revoluționarul pașoptist schițează fazele „transformării succesive" prin care a trecut societatea românească de-a lungul veacurilor. „Într-adevăr, în această ochire istorică, văzurăm că statul din *domnesc* sau *absolut* s-a făcut *boieresc* sau *aristocratic*, apoi *fanariot* sau *orășenesc* (*Bürger*), apoi *ciocoiesc* sau *biurocrat* și acum este

[21] Idem, *Mersul revoluției* ..., în *op. cit.*, p. 99.
[22] *Ibidem*, p. 100.
[23] M. Kogălniceanu, *Dorințele partidei* ..., în *op. cit.*, p. 152.
[24] Idem, *Cuvînt introductiv* ..., în *Scrieri alese*, p. 266.

pe cale a se face *românesc* sau *democratic*. Asemenea poporul din *rob* se preface *serf*, apoi *proletar*, apoi *posesor* şi acum azvîrle cea mai din urmă explotaţie şi este a se face *proprietar*. Şi fiecare din aceste transformaţii succesive a fost un progres pe lîngă starea de mai înainte şi a născut un progres" [25].

Reprezentînd schematic această viziune a lui N. Bălcescu, obţinem o imagine extrem de sugestivă pentru nucleul raţional al concepţiei sale asupra mersului istoriei româneşti. Dacă schema nu coincide întru totul cu realitatea istorică aşa cum ne-o reprezentăm astăzi în lumina materialismului istoric, ea nu rămîne mai puţin grăitoare prin logica şi raţionalitatea ei internă.

Statul:	*domnesc sau absolut*	*boieresc sau aristocratic*	*fanariot sau orăşenesc (Bürger)*	*ciocoiesc sau biurocrat*	*românesc sau democratic*
Poporul:	*rob*	*serv*	*proletar*	*posesor*	*proprietar*

Desigur, această schemă, prin care N. Bălcescu încearcă să exprime evoluţia vieţii politice-statale a ţărilor române, a conţinutului puterii de stat în epoca istorică delimitată de momentele întemeierii statelor feudale româneşti şi revoluţia din 1848, suferă, în lumina cercetărilor actuale, numeroase amendamente, dar dincolo de aceasta trebuie reţinută ideea finalităţii istorice, a sensului procesului respectiv : faza democratică în viaţa poporului român.

Concepţia democratică a gînditorilor paşoptişti (referindu-ne, bineînţeles, de fiecare dată la cei mai înaintaţi dintre ei), implicit republicanismul acestora, se dezvăluie şi în altă direcţie : dezrobirea economică şi politică a poporului, condiţie a progresului societăţii româneşti, a cuceririi independenţei sale naţionale şi de stat, afirmă aceştia, este şi trebuie să fie sarcina poporului însuşi. Cucerirea democraţiei trebuie să fie un act al poporului, un act democratic prin el însuşi. Schimbările în societate pe linia progresului şi democraţiei nu pot fi aşteptate de la „cîrmuirile" despotice, afirmă N. Bălcescu în 1844, „căci este soarta tuturor cîrmuirilor vicioase a făgădui multe şi a face puţine, a stingheri orice propăşire, a apăsa şi a împila poporul în loc de a-l realţa, realţîndu-se şi ele împreună cu dînsul" [26]. S. Bărnuţiu, pornind de la principiile de drept natural pe care le-a asimilat organic şi le-a aşezat la baza concepţiei sale sociale, consideră că eliberarea socială şi naţională nu poate fi realizată decît prin popor, apt de a constitui forţa socială hotărîtoare a acestui proces, cînd el este „luminat", cînd ajunge la conştiinţa puterii sale : „Poporul cel înjugat are drept de a-şi dezbate starea de sine şi libertatea cînd se simte că are destulă putere spre aceasta" [27], idee pe care o traduce, în momentul istoric al revoluţiei din 1848, în proclamaţia din 25 martie, cerînd convocarea unui „congres naţional român" cu participarea masivă a maselor populare, pentru a se lua hotărîri comune în problemele principale ale revoluţiei : program, metode etc.

Mergînd pe aceeaşi linie, sprijinind ideea convocării „congresului românilor", conceput ca avînd un „scop civil şi politic", G. Bariţiu consideră

[25] Idem, *Mersul revoluţiei ...*, p. 104.

[26] N. Bălcescu, *Opere alese*, vol. I, p. 40.

[27] Dumitru Ghişe şi Pompiliu Teodor, *Contribuţii la cunoaşterea activităţii filozofice a lui Simion Bărnuţiu*, în „Revista de filozofie", t. 11, 1964, mss. 3, p. 367.

că „nu opinia unuia sau altuia, ci judecata totului, reprezentată prin majoritate, va avea a determina punturile petițiunii noastre" [28], acest „congres" de esență democratică putînd totodată constitui „cea dintîi probă dacă am ajuns ori nu la maturitate politică" [29].

Ideea privind necesitatea revoluționării maselor — aspect al practicii democrației în momentul istoric 1848 — , afirmată de cei mai înaintați gînditori și militanți pașoptiști, apare concentrată la N. Bălcescu în aprecieri de ordin teoretic cu valoare de profesiune de credință revoluționară, democratică : o națiune „nu se poate mîntui decît prin sine însăși", forța socială principală constituind-o poporul. „În zadar veți îngenunchia — scria astfel N. Bălcescu în *Mersul revoluției*... — și vă veți ruga pe la porțile împăraților, pe la ușile miniștrilor lor. Ei nu vă vor da nimic, căci nici vor, nici pot. Fiți gata, dar, a o lua voi, fiindcă împărații, domnii și boierii pămîntului nu dau fără numai aceia ce le smulg popoarelor. Fiți gata, dar, a vă lupta bărbățește, căci, prin lucrare și jertfire, prin sîngele vărsat, poporul dobîndește cunoștința drepturilor și datoriilor sale" [30].

Demonstrînd necesitatea ridicării poporului la viață politică, a acordării de drepturi și libertăți, cei mai înaintați gînditori ai epocii pașoptiste au exprimat de asemenea convingerea că masele populare sînt coapte pentru a se bucura de aceste drepturi și libertăți, de a se guverna singure, de a realiza „domnirea poporului prin popor", democrația, mai ales pe baza generalizării experienței revoluției. Ei au respins astfel afirmațiile boierimii și ale cercurilor conservatoare potrivit cărora poporul nu ar fi capabil să aleagă un guvern al său pentru a conduce țara, că nu ar fi copt pentru o emancipare politică și socială.

Dreptul poporului de a înfăptui reformele politice și sociale pe care le voiește și de a căror necesitate a devenit conștient, de a-și hotărî și rezolva treburile sale, de a-și organiza viața sa după propria voință, de a răsturna deci cîrmuirile despotice, tiranice, de a realiza democrația și a instaura o formă democratică de guvernămînt, de a fi „slobod și stăpîn pe sineși" este exprimat și teoretizat de către gînditorii pașoptiști prin conceptul de *suveranitate a poporului*, care îndeplinește un rol teoretic similar celui de voință generală în teoria contractualistă. Suveranitatea poporului, dreptul său la suveranitate rezidă în rolul său social fundamental în societate. Suveranitatea poporului (idee care a dat, dealtfel, însuși titlul ziarului revoluționar al pașoptiștilor, „Popolul suveran", și care va înscrie pe frontispiciu, odată cu preluarea direcției sale de către N. Bălcescu, dictonul „Vox populi, vox dei") constă, după același gînditor, în „stăpînirea desăvîrșită (a poporului. — *Gh. E.*), fără să aibă a da socoteală decît numai lui Dumnezeu [31], sau „în faptă", „punerea în lucrare a puterii tutulor, țărmurită de hotarele dreptății și urmînd după un duh de frăție" [32].

★

Desigur, concepția democratică și republicană a pașoptiștilor se înscrie, în esență, în orizontul gîndirii democrat-burgheze, ei situîndu-se, istoric, pe terenul admiterii proprietății private ca bază a societății. Dar

[28] George Bariț, *Scrieri social-politice*, p. 119.
[29] *Ibidem*.
[30] N. Bălcescu, *op. cit.*, p. 107.
[31] Idem, *Manualul* ...., în *op.cit.*, p. 324.
[32] *Ibidem*, p. 328.

unii reprezentanți ai curentului de gîndire pașoptist, printre care trebuie amintiți N. Bălcescu, D. Bolintineanu, Al. G. Golescu-Negru, Eftimie Murgu, Avram Iancu și Al. Papiu-Ilarian, au reușit să treacă peste limitele democratismului burghez clasic, în primul rînd prin profunzimea conținutului pe care l-au atribuit transformărilor în sens democratic ale vieții sociale românești la mijlocul secolului trecut. Acest plus ideologic-politic se explică prin faptul că ei nu au pus problema democrației într-o manieră abstractă, speculativă, nu au operat cu un concept de democrație în genere, ci, reflectînd interesele celor mai largi pături ale poporului, au conceput o anumită formă a acestuia, o *democrație socială și politică*, istoric condiționată pentru momentul respectiv. „Democrația veche, sau burgheză — spunea Lenin — , proclamă libertatea și egalitatea, egalitatea indiferent de împrejurarea că omul are sau nu proprietate, indiferent de faptul că posedă sau nu capital; ea proclamă libertatea proprietarilor privați de a dispune de pămînt, de capital, iar pe cel ce nu posedă pămînt sau capital — libertatea de a-și vinde forța de muncă capitalistului" [33]. Deși, de pe alte poziții sociale și ideologice în raport cu Lenin și în alt context istoric, Bălcescu va caracteriza, de asemenea, în cîteva locuri din lucrările sale, drept minciună declararea libertății și egalității politice-civile, juridice a oamenilor, abstracție făcîndu-se de proprietatea asupra mijloacelor de producție. Fără proprietate, fără transformarea cetățeanului în proprietar, ci numai prin declararea oamenilor drept liberi și egali politic și juridic, libertatea și egalitatea e „iluzoară" [34], este goală de conținut, formală.

Conceptul de democrație utilizat astfel nu se limitează exclusiv la domeniul relațiilor politice, al raporturilor membrilor societății cu puterea de stat și la participarea acestora la exercitarea puterii, ci se raportează și la situația social-economică a membrilor societății încadrați în democrație. Aspectele politice ale democrației sînt concepute într-o dependență inextricabilă cu transformările din viața social-economică a societății, cu schimbarea relațiilor de proprietate asupra mijloacelor de producție, în speță prin desființarea iobăgiei ca relație social-economică fundamentală și împroprietărirea țărănimii clăcașe.

Revoluția din 1848 a fost privită astfel nu doar sub aspectul ei politic, ci, în esența sa, ca o revoluție unitară sub aspect politic și social-economic. După expresia lui N. Bălcescu, îmbrățișată de C.A. Rosetti, D. Bolintineanu, Al. G. Golescu-Negru, Ion Ionescu de la Brad etc., ea trebuia să fie, depășind ca adîncime pe cea din 1821, „o revoluție democratică și socială", o revoluție „politică și socială" [35]. Caracterizări similare găsim și la S. Bărnuțiu și G. Barițiu, aspectul social fiind concentrat în problema proprietății, căreia îi aduc soluții în favoarea maselor țărănimii.

Gîndirea pașoptistă ajunge astfel, prin reprezentanții ei cei mai înaintați, la formularea unui ideal de democrație în sensul etimologic al cuvîntului, o democrație populară sui-generis pentru epoca respectivă. O notă subpaginală a lui N. Bălcescu este edificatoare pentru conținutul concret al democratizării societății românești: „Sînt unii moderați care

---

[33] V. I.Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a vol. 39, București, Edit. politică, 1966, p. 441.

[34] N. Bălcescu, *Despre starea soțială* ..., în *op. cit.*, p. 161.

[35] Idem, *Opere*, p. 234 (scrisoare din Buzău către Al. G. Golescu (Arăpilă) din 22 iunie 1848); vezi și George Bariț, *Scrieri social-politice*, p. 107.

propun, ca o tranzacție, ca să se întinză drepturile politice la starea de mijloc, la negustorime numai, adică a se întocmi *un stat negustoresc* sau *orășănăsc*, fără a se gîndi că aceasta ar fi a reîncepe epoca fanarioților (...). *Numai întocmind statul românesc sau democratic putem absoarbe clasele corupte de sus în popor și a întineri și împuternici statul*" [36].

Dacă în cursul celor trei luni de guvernare revoluționară în Țara Românească s-au preconizat și utilizat formele *democrației directe*, gînditorii pașoptiști au discutat pe larg principiile democrației indirecte, reprezentative, care trebuiau să stea, după ei, la baza vieții politice a românilor. Au avut loc cu această ocazie înfruntări politice și teoretice ascuțite în jurul principiilor de electie a „Constituantei", a „Adunării naționale" (după N. Bălcescu) sau a „Generalei adunanțe constituante", care avea sarcina să pună bazele unui „guvern stabil" revoluționar.

Această concepție democratică asupra vieții politice a societății, practica democratică pe care gînditorii și militanții pașoptiști au încercat s-o întemeieze, presupunea implicit republica drept formă de guvernămînt. Ideea republicană, prezentă în paginile gînditorilor pașoptiști încă din anii premergători revoluției și concretizată în programele mișcării revoluționare, care prevedeau egalitatea drepturilor politice-civile, o „Adunanță generală", compusă din reprezentanții tuturor stărilor societății, domn ales pe cinci ani și „căutat în toate stările societății" etc., capătă valențe și dimensiuni noi prin generalizarea experienței revoluției, care a îmbinat formele democrației directe cu cele ale democrației reprezentative.

„Domnia poporului prin popor" constituie, prin esența sa, o *res publica*. Suveranitatea „poporului", „maiestatea poporului" (S. Bărnuțiu) se realizează în forma republicană de stat, într-o republică democratică. Numai în republica democratică, afirmă N. Bălcescu, „poate fi poporul slobod și stăpîn pe sinești, adică suveran"[37], „puterea statului și dreptul lui" sînt „în mîna poporului întreg"[38]. Totodată, noțiunea de cetățean își găsește adevărata sa semnificație, el fiind, după N. Bălcescu, „un om ce trăiește într-o republică și are parte în suveranitate (stăpînire)"[39]; *res publica* este un *res* al cetățenilor [40].

Așa cum le desprindem astăzi din documentele gîndirii și din actele pașoptiștilor români, ideea *democrației* și ideea *republicii* își dezvăluie numeroase valențe și semnificații inedite, care depășesc cadrul istoric în care au apărut și căruia au căutat să le răspundă în fapt.

Dacă realizarea lor practică s-a dovedit cu neputință în cadrul epocii și în condițiile sociale ale țării noastre de la 1848, ele s-au dovedit în multe privințe „vizionare" pentru actul istoric al cărui sfert de veac îl sărbătorim astăzi: proclamarea Republicii Populare Române.

---

[36] N. Bălcescu, *Mersul revoluției* ..., în *op. cit.*, p. 104, nota 1 (subl. ns.).

[37] N. Bălcescu, *Manualul* ..., în *Opere alese*, vol. I, p. 325—326.

[38] *Ibidem*, p. 325.

[39] *Ibidem*, p. 327.

[40] Concepția democratică și republicană a gînditorilor pașoptiști este tratată amplu în diverse studii, articole și în lucrări speciale: Elena Gheran, *Un precursor al Republicii (S. Bărnuțiu)*, în „Tribuna", an. I, nr. 47 din 28 decembrie 1957; Radu Pantazi, *Tradiții republicane în gîndirea social-politică din România*, în „Cercetări filozofice", an. IX, 1962, nr. 6, p. 1 481—1 487; idem, *Simion Bărnuțiu. Opera și gîndirea*, București, Edit. științifică, 1967, p. 129—138; C. I. Gulian, *Gîndirea social-politică a lui Nicolae Bălcescu*, 1954, p. 105—111; Nicolae Isar, *Critica monarhiei absolute și „republica democratică" în concepția lui Nicolae Bălcescu*, în „Revista de filozofie", t. 19, 1969, nr. 9.

ANTIDINASTICISMUL LUI ION ELIADE RĂDULESCU

DE

RADU TOMOIAGĂ

I. FUNDAMENTELE TEORETICE

Spre deosebire de Simion Bărnuțiu sau Nicolae Bălcescu, Ion Eliade Rădulescu n-a fost niciclnd un republican în înțelesul deplin al cuvîntului. Despre el nu se poate nici măcar afirma că ar fi nutrit, în felul lui C.A. Rosetti, convingeri intime republicane, considerate însă drept irealizabile în condițiile epocii. Și totuși, prin atitudinea sa hotărît antidinastică și prin concepția sa sui-generis despre „domniat", *el se apropie sensibil de republicanism*, chiar și atunci cînd respinge expres regimul republican. Iată un text edificator în această privință, extras din scrisoarea către nepotul său Costache Racotă, datată 25 iulie 1856, Constantinopol : „Instituțiile, băiete, nu se schimbă lesne, ca mòdele. La 48 era moda de republică democratică și socială, de comunism și altele ; haide atunci toți nebunii după modă. Eu însă ce am făcut la Slatina, cînd au ieșit cu steagul *Republica Română*? Am avut curagiul să nu-l priimesc (...). Acum în Franța este la modă imperialismul. Haide și noi ; ce ne mai lipsește decît un ciocan de stăpînel, un rege..." [1]. Într-un moment în care chestiunea principelui străin era la ordinea de zi, Eliade, mergînd împotriva curentului general, vorbește semnificativ în aceeași scrisoare despre „unirea cea *știrbă* cu un prinț străin" [2]. Contrar insinuărilor dușmanilor lui Eliade, care au speculat faimoasa sa „mantie albă" de la 1848 pentru a-l acuza de pretenții la tron, Nicolae Iorga a văzut, fără să se înșele, în conducătorul

[1] C. D. Aricescu, *Corespondința secretă și acte inedite ale capilor revoluțiunii române de la 1848*, partea a III-a, București, 1875, p. 79.

[2] *Ibidem*. Sub condeiul lui Eliade, termenul republică are adeseori înțelesul de stat : „Românii nu pot cere Transilvania și Banatul decît înaintea unui tribunal sau congres format de o republică universală a Europei, al cărui prim temei să fie *solidaritatea Popolilor*, iar nu a guvernelor (...). Ora aceea n-a venit ; congresul acela nu există" (*ibidem*, p. 72). Noțiunea de republică are însă uneori în scrisul lui Eliade sensul său literal : „Libertatea cere o *republică*, egalitatea o democrație, fraternitatea o sociabilitate-știință" (*Souvenirs et impressions d'un proscrit*, Paris, 1850, p. 280 (subl. ns.)).

Rev. filoz., **19**, *12*, p. 1437–1447, București, 1972

guvernului provizoriu şi în locotenentul domnesc un „adevărat preşedinte de republică — divinizat la Bucureşti în acelaşi fel cum era divinizat la Paris, măcar de unii, Lamartine" [3]. Darului fin de observaţie al lui N. Iorga nu se putea să-i scape antiregalismul lui Eliade, generat de ura pe care a nutrit-o încă din adolescenţă faţă de despotism: „Dacă uneori gîndul mi-ar veni să aspir la ziua, cînd, înţeles de naţia mea, aş putea să ajung pînă la tron, atunci ambiţia mea se înflăcăra: doream să văd ziua aceea; doream să mă apropii de tron, nu pentru a mă urca pe el, ci pentru a-l sfărma!" [4].

Concepţia antidinastică a lui Eliade nu izvora însă numai din ura sa timpurie faţă de tiranie şi despotism. Ea era în acelaşi timp rezultanta şi punctul de convergenţă a numeroase teorii ale sale, precum teoria socialismului evanghelic, teoria monarhului luminat, teoria unirii şi unităţii, teoria patriarhalismului românesc, teoria concentrării şi mai ales teoria domniatului. Toate aceste teorii au fost examinate pe larg în monografia noastră *Ion Eliade Rădulescu. Ideologia social-politică şi filozofică* [5]. Aici nu ne vom opri asupra lor decît în măsura strictă în care au contingenţe directe cu concepţia sa antidinastică. Adept întotdeauna al unui stat autoritar, în felul saint-simonienilor, Eliade s-a temut însă de absolutism şi l-a combătut cu înverşunare, atît în variantele sale clasice, cît şi în cea ţaristă şi bonapartistă. În celebra sa *Gramatică românească*, tipărită la Sibiu în 1828, tînărul Eliade dădea, printre alte exemple subversive, pe acesta: „Dreptul naturii (opus concepţiei monarhiei de drept divin. — *R.T.*), moarte ameninţătoare tiranilor!" [6]. La 1848, Eliade va rezuma pregnant concepţia sa asupra unui stat autoritar, dar nedespotic, în vestita deviză: „Urăsc tirania, mi-e frică de anarhie".

Teoria socialismului evanghelic are incontestabil implicaţii cvasirepublicane, cu ascuţiş antidespotic şi antidinastic, făcînd apologia unui democratism patriarhal. Autorul ei afirmă: „Prima republică model ce apăru în lume după legile eterne ale naturii, fu republica societăţilor sau ecclesielor creştine" [7]. Opusă teoriei monarhului absolut de drept divin, teoria eliadistă a monarhului luminat justifică domnia acestuia numai în măsura în care este un slujitor devotat al naţiunii, căreia îi aparţine adevărata suveranitate. Considerîndu-se el însuşi servitor al naţiunii, şi nu al domnitorului, Eliade se confesa: „N-am avut niciodată nici protector, nici făcător de bine decît pe Dumnezeu şi pe naţia mea, căreia i-am fost rob şi care m-a hrănit pe cît au meritat ostenelile mele" [8]. Antiteza preconizată de Eliade între *unire* (uniunea organică, democratică şi constituţională. — *R.T.*) şi *unitate* (uniunea artificială bazată pe despotism, pe violarea libertăţilor publice. — *R.T.*) este îndreptată direct împotriva absolutismului. „Unire n-ar fi între români — scrie el —, cînd unul ar fi tot şi ceilalţi 5 sau 10 milioane nimica; atunci ar fi unul şi cu nula şi cu

---

[3] *Istoria literaturii româneşti în veacul al XIX-lea*, vol. III, Vălenii de Munte, 1909, p. 7.

[4] *Ibidem*, p. 57. Pasaj tradus de Iorga din *Mémoires sur l'histoire de la régénération roumaine ou sur les événements de 1848 accomplis en Valachie*, Paris, 1851, p. 400.

[5] Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971.

[6] *Op. cit.*, p. 74. Această frază figurează şi în manuscrisul din 1821 al *Gramaticii*, redactat de Eliade la vîrsta de nouăsprezece ani.

[7] *Echilibru între antiteze*, Bucureşti, 1859—1869, p. 300.

[8] *Răspuns la cîteva articole*, în „Curierul românesc", nr. 36 din 11 mai 1842.

nula..., adică unitatea absolutismului" [9]. Notăm în treacăt că opoziţia unire—unitate viza centralismul etatist excesiv pe baza căruia s-a realizat la noi Unirea şi constituia o critică la adresa mijloacelor dictatoriale la care Alexandru Ioan Cuza şi Mihail Kogălniceanu au fost nevoiţi să recurgă pentru a înfăptui reformele democratice, pe care reacţiunea conservatoare le-a împiedicat ani de-a rîndul printr-o obstrucţie îndîrjită. (După cum se ştie, Eliade a fost un adversar înverşunat al reformei agrare.) Combătînd regimurile absolutiste ale epocii, modele de centralism înăbuşitor, Eliade apreciază că în acestea „unul este tot şi ceilalţi nula. Unitate este în Franţa; şi cînd este teroare anarhică în Paris, teroarea şi anarhia este în toată Franţa; cînd este despotism în capitală, despotismul e şi mai greu în provincie" [10]. Înrudită cu concepţia socialismului evanghelic, teoria patriarhalismului românesc sui-generis constituie o aplicare a acesteia la istoria noastră. Făcînd complet abstracţie de relaţiile de exploatare din societatea românească, ea idealizează trecutul nostru istoric şi vede în el expresia unei democraţii desăvîrşite: „Meritul românilor este că au devanţat pe elveţi şi pe englezii din America cu atîţia seculi, constituindu-se încă din al doilea secul în ecclesii sau democraţii federative, după spiritul adevăratului christianism. Europa, în instituţiunile ce se ating de libertate, egalitate şi fraternitate, în cele ce se ating de înfrăţirea şi solidaritatea popolilor, n-a ajuns încă pe primii români" [11]. Strîns legată de teoria unităţii, teoria concentrării se opune atît centralismului absolutist, cît şi antipodului acestuia, descentralizarea anarhică, pledînd pentru menţinerea unui echilibru constant între forţele centripete şi cele centrifuge dinlăuntrul unui stat. Accentul ei principal cade însă pe critica centralismului despotic: „Teocraţie, faraonism, regalitate, imperialism, oligarhie, ohlocraţie, republică unitară (bazată nu pe unire, ci pe unitate. — *R.T.*), catolicism este unul şi acelaşi object, ce are unul şi acelaşi scop, un centru general care să absoarbă toate centrele parţiale, toate persoanele individuale şi colective, în care un singur om sau o singură cetate să fiă tot şi ceilalţi oameni pe cît se poate aproape de nimic" [12].

Înrîurită îndeaproape de toate teoriile pe care le-am trecut sumar în revistă mai sus, teoria domniatului necesită un examen mai amănunţit. Preconizînd o conducere statală cvasirepublicană, ea reprezintă chintesenţa antidinasticismului lui Eliade. Teoria domniatului a fost formulată întîi de autorul ei în *Instituţiunile României* (1863) şi reprodusă apoi, în aceeaşi formă, în *Echilibru între antiteze*. În susţinerea teoriei sale, Eliade s-a sprijinit pe cronica apocrifă a lui Huru (fals literar publicat pentru întîia oară la Iaşi, în „Foiletonul Zimbrului", nr. 5 din 1856, p. 81—85 şi 89—92), de a cărei autenticitate el era însă convins. Reţinem mărturisirea: „Mai vine în ajutorul meu manuscrisul tradus din latineşte de Huru, cancelierul lui Dragoş. Acesta învederează că ambele domniate mai nainte de Radu-Negru şi Dragoş s-au guvernat în formă de republice federative (...). Acela arată că toţi fonctionarii locali şi generali se alegea la fiecare cinci ani după votul universal. Nu vede cineva în acea organi-

[9] *Echilibru* ..., p. 237.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*, p. 222.
[12] *Ibidem*, p. 328.

zare decît niște descindenți ai Romei republicane deveniți creștini"[13]. Deschidem aici o paranteză. Nucleul instituțional al teoriei domniatului se cuprinde în cîteva articole ale programului revoluției din Țara Românească, *Proclamația de la Islaz*, redactată din însărcinarea Comitetului revoluționar de Eliade: „Domnul responsabil *ales pe cîte cinci ani* (subl. ns.) și căutat în toate stările soțietății" (art. 5); „Responsabilitatea miniștrilor și a tutulor fonctionarilor în fonctia ce ocupă" (art. 7); „Orice recompensă să vie de la patrie, prin reprezentanții săi, iar nu de la domn" (art. 9); „Dreptul fiecărui județ de a-și alege dregătorii săi, drept care purcede din dreptul popolului întreg de a-și alege domnul" (art. 10)[14]. Se pare că Eliade a stăruit pe lîngă Comitetul revoluționar ca să adopte aceste articole în forma pe care le-a dat-o el însuși. Închidem paranteza, trăgînd concluzia că, în 1863, Eliade, consecvent cu sine, n-a făcut nimic altceva decît să dezvolte în privința domniatului ceea ce schițase încă la 1848. Esența teoriei domniatului, expusă de Eliade într-un proiect constituțional cu 33 de articole, constă într-un stat democratic federal, bazat pe autonomia provinciilor, a județelor și a comunelor. Se prevede „autonomia fiecăruia județ cu tezaurul și bugetul său particular, cu adunarea locală a deputaților săi, cu dreptul de a-și alege diregătorii, judecătorii, magisterii săi, cu armata sa județială" (art. 5) și „confederația tutulor județelor, astfel cum cele cinci județe ale Olteniei să forme ca din antichitate Bănatul Severinului; douăsprezece județe ale Țerei române să forme un domniat, și județele Moldaviei alt domniat; și aceste trei mari regiuni să forme o Românie *una* și *nedespărțită*" (art. 6)[15]. Bănatul Severinului, Țara Românească și Moldova trebuiau să aibă fiecare, conform proiectului, adunările lor generale, alese pe cîte cinci ani (art. 7,8 și 9). Banul Craiovei și locotenenții domnești din domniatele Țării Românești și Moldovei urmau să fie aleși și ei pe cîte cinci ani (art. 11 și 13). „Confederația sau *unirea* Bănatului Severinului cu ambele domniate, formînd o Românie *una* și *nedespărțită*, va avea un congres universal compus din cîte trele adunările generale, un singur domn, ca simbol al *uniunii*, tezaurul și bugetul său central pentru spesele generale, oștirea sa *unitară*" (art. 10)[16]. Ales și el pe o perioadă de cinci ani, domnul unitar nu poate fi reales decît după trecerea unei alte perioade de cinci ani de la expirarea mandatului său (art. 12 și 31). Autorul proiectului are grijă să precizeze: „Cel care va persista prin conspirațiuni a mai sta pe tron după împlinirea de cinci ani și alegerea succesorului său, este proscris mai dinainte de acum ca un *afară din lege* și culpabil de naltă trădare, de leznațională" (art. 31)[17]. Măsura aceasta drastică este caracteristică pentru gînditorul politic care ura tirania. Regimul domniatului seamănă foarte mult cu un regim prezidențial republican, îngrădit la maximum de Constituție, pentru ca să nu se poată transforma în dictatură. Eliade neagă fără temei caracterul republican al instituției domniatului; în schimb — și tocmai aceasta ne interesează cel mai mult aici — el afirmă deschis caracterul ei antidinastic: „Ro-

[13] *Ibidem*, p. 229; vezi și comentariul lui G. Bogdan-Duică din *Istoria literaturii române moderne. Întîii poeți munteni*, Cluj, 1923, p. 203.

[14] *Anul 1848 în Principatele Române*, t. I, București, 1902, p. 495—496.

[15] *Echilibru* ..., p. 234.

[16] *Ibidem*.

[17] *Ibidem*, p. 236.

mânia, revenind în starea sa normală, se constituie, după natura speciei sale de guvernămînt, nu în republică, ci în domnie adevărată, în *monarhie națională* (airea monarhiele au fost și sînt monarhii *dinastice* sau ale unei singure familie)" (art. 15) [18]. Dealtminteri încă în 1850, în timpul exilului său parizian, Eliade făcea constatarea semnificativă : „Popor român, tu n-ai cunoscut nicicînd regi și ai fost liber de orice prejudecăți monarhice" (adică dinastice. — *R.T.*) [19].

Federalismul lui Eliade din proiectul noului domniat, care trebuia să-l restaureze pe cel antic, a fost fără îndoială influențat și de concepția federalistă din ultimele scrieri ale lui P.-J. Proudhon. Influența aceasta nu poate fi însă considerată, după părerea noastră, ca fiind determinantă. Premisele principale ale teoriei domniatului au fost concepțiile lui Eliade despre socialismul evanghelic și patriarhalismul românesc sui-generis, două concepții de vădită factură autohtonă, ca și concepția derivată a domniatului. În numele acestor concepții, pătrunse de un patriotism fervent, Eliade, păstrîndu-și luciditatea în mijlocul psihozei colective de care au fost cuprinși aproape toți oamenii politici români, a combătut din răsputeri, în deceniile șase și șapte ale secolului trecut, ideea dinastică întruchipată în dezideratul unui principe ereditar din una dintre marile case domnitoare ale Europei.

II. LUPTA ÎMPOTRIVA PRINCIPELUI STRĂIN

Revendicarea unui domn ereditar străin (alături de aceea a unui domn ereditar pămîntean, ales de deputați ai tuturor stărilor societății, mai puțin țărănimea) a fost înscrisă pentru întîia oară într-un proiect complex de reforme de către comisul Leonte Radu, conducătorul conjurației confederative de la 1839 din Moldova [20]. În memoriul din 17/29 septembrie 1848 către dieta din Frankfurt, Ion Maiorescu, acționînd pe cont propriu, a propus Unirea Principatelor sub un principe din casa de Austria și sub protecția Germaniei [21]. La 29 septembrie, în scrisoarea adresată din Sibiu lui Ion Ghica, Eliade a exprimat rezerve față de demersul lui Maiorescu [22]. Rămasă la 1848 fără nici un ecou, ideea principelui străin a căpătat o amploare tot mai mare după izbucnirea războiului Crimeii în 1853. În februarie 1857, ea a fost înscrisă în programul „Comitetului electoral al Unirii", constituit la Iași, iar în luna următoare în programul „Comitetului Central al Unirii", care a luat ființă la București. În octombrie 1857, dezideratul unui prinț străin dintr-o casă domnitoare europeană a fost inclus în rezoluțiile Divanurilor ad-hoc, prezentate la Iași de Mihail Kogălniceanu, iar la București de Constantin A. Kretzulescu. După cum se știe, acest deziderat nu s-a înfăptuit în ianuarie 1859, dar prin fascinația crescîndă pe care a exercitat-o asupra spiritelor avea să devină piaza

[18] *Ibidem*, p. 234.

[19] *Souvenirs* ..., p. 187.

[20] Vezi A. D. Xenopol, *Istoria partidelor politice în România*, vol. I, partea I, București, 1910, p. 193–203 ; cf. și I. C. Filitti, *Domniile regulamentare*, București, 1915, p. 508.

[21] Vezi Ion Ghica, *Amintiri din pribegia după 1848*, ediția O. Boitoș, vol. I, Craiova, 1940, p. 138 ; cf. și p. 160–161.

[22] *Ibidem*, vol. III, p. 28. Scrisoarea lui Eliade este reprodusă și în *Anul 1848* ..., t. IV, București, 1903, p. 600–601.

rea a zbuciumatei domnii de şapte ani a lui Alexandru Ioan Cuza, privită de aproape toată lumea oficială şi — ceea ce era mai tragic — şi de el însuşi ca un provizorat.

Adversar al ideii prinţului străin, Eliade scria la 6/18 decembrie 1854 : „Unirea Principatelor subt un duce român şi suzeranitatea Turciei şi garanţia puterilor, asta ne mîntuie" [23]. O singură dată, în martie 1855, el a admis alternativa prinţului străin ca o pavăză împotriva politicii puterii protectoare, în eventualitatea că aceasta ar fi repurtat victoria în războiul Crimeii : „Zălogul este un prinţ din dinastiile europene" [24]. De îndată ce această eventualitate a căzut, Eliade a revenit definitiv la atitudinea potrivnică prinţului străin. Interpretînd resorturile poziţiei lui, N. Iorga a notat : „Străin să nu se aleagă — îl înţelegem noi de ce — , fiindcă « prinţul străin va veni cu cîţi calici după dînsul »"[25]. În mod ostentativ, în 1858, Eliade a pus *Biblicele* sale sub patronajul domnilor pămînteni. Sub domnia lui Cuza, el a combătut ideea principelui străin, întrebînd ironic în 1863 : „Se poate crede oare că principele străin era să fiă vreo fericire mare pentru români, şi puterile garante de mare invidie sau răutate nu le-a iertat să se bucure de această fericire?"[26]. În acelaşi an el a contestat orice valoare plebiscitelor la care masele, induse în eroare de demagogi şi intimidate prin ameninţări, sînt silite să răspundă la întrebări de felul : „ — Vreţi principe străin sau nu? ... — Vreţi han-tătărie hereditară sau nu ?" [27]. La numai cîteva zile după complotul de la 11 februarie, Eliade, desolidarizîndu-se de „monstruoasa coaliţie", scria discipolului său N. B. Russo Locusteanu : „Astăzi nu sunt în politică, căci politica mea nu este ca a altora" [28]. Şi, referindu-se direct la unul dintre cele mai des invocate argumente ale adepţilor dinastiei străine, asanarea vieţii publice româneşti şi curmarea luptelor anarhice pentru domnie, el adăuga : „Neutralitatea mea în cele de faţă este pentru că nu pot fi convins că principele străin ne poate face fericiţi, dacă nu ne vom moraliza noi" [29]. În proxima scrisoare, datată 2 martie 1866, îl informa pe discipolul său despre intenţia sa de a scoate foaia „Legalitatea", care „va dezvolta şi susţine credinţele şi convicţiunile celor ce au adoptat şi susţinut Constituţiunea de la 1848"[30]. Mărturisirea aceasta este foarte importantă, deoarece Eliade se va prevala, în lupta sa împotriva aducerii unei dinastii străine pe tronul României, de principiile paşoptismului, trădate de fraţii Brătianu, de C. A. Rosetti, de Ion Ghica şi de toţi aderenţii lor din vechea gardă revoluţionară.

Între 2 şi 8 aprilie a avut loc plebiscitul pentru alegerea ca domn al României a prinţului Carol de Hohenzollern-Sigmaringen. Organizat într-o atmosferă intimidatoare şi prin vot deschis, el s-a soldat cu 685 969 de glasuri pentru, faţă de numai 224 glasuri contra. În ciuda ameninţărilor, circa 100 000 de alegători nu s-au prezentat la vot. La 10 aprilie, cînd a apărut primul număr al foii „Legalitatea", Eliade era pus, aşadar, în faţa unui fapt împlinit, pe care Adunarea electivă, aleasă la 9 aprilie, urma

---

[23] *Scrisori din exil.* Cu note de N. B. Locusteanu, Bucureşti, 1891, p. 338.
[24] *Ibidem*, p. 378 ; vezi şi comentariul lui N. B. Locusteanu de la p. 695—701.
[25] *Istoria literaturii româneşti*, vol. III, Vălenii de Munte, 1909, p. 91.
[26] *Echilibru...*, p. 226.
[27] *Ibidem*, p. 197.
[28] *Scrisori din exil* (scrisoarea din 17 februarie 1866), p. 623.
[29] *Ibidem*, p. 624.
[30] *Ibidem.*

doar să-l întărească solemn. Împrejurarea aceasta explică conduita contradictorie a lui Eliade, disputată de acum înainte de două tendinţe contrare : aceea de a continua lupta în numele vechiului său crez paşoptist, al convingerilor sale personale, şi aceea de a o abandona, conformîndu-se ca deputat voinţei alegătorilor săi. Prima serie a foii „Legalitatea" (nr. 1—24 din 10 aprilie—10 iulie 1866) a arborat ca epigraf deviza antidinastică : „Românul zice : « Cine tot caută stăpîn, moare slugă »". Declaraţia publicată de Eliade în nr. 1 al „Legalităţii" este revelatoare pentru dedublarea sa : „S-a întins ştirea prin jurnale pentru suscrierea mea la numirea lui Carol I, domn al românilor. Unii s-au bucurat, m-au lăudat, şi alţii s-au întristat, m-au criticat. Cei de-al doilea, după convicţia mea, au dreptate. Una este convicţia şi religia unui om, alta este o forţă majoră din evenimente şi combinări politice. Credinţa sau religia mea politică a fost, este şi va fi, în toată viaţa mea, domn român pe cinci ani, după cum am proclamat-o la 1848". Continuînd obstrucţia antidinastică, „Legalitatea" a publicat în nr. 5,6 şi 8 (din 26 şi 30 aprilie şi 8 mai) articolul lui Mihail Anagnosti, intitulat *Prinţul străin*, reprodus şi într-o broşură, pentru care autorului i s-a intentat un proces de presă. Discursul antidinastic rostit de Eliade în Adunarea electivă în şedinţa din după-amiaza zilei de 1 mai a fost precedat în cursul dimineţii de următoarea confesiune apărută în nr. 7 al „Legalităţii" : „La apelul nominal, cînd fui chemat spre a suscrie numirea lui Carol I, luînd pana în mînă, rostii către d-nii deputaţi : « N-am drept a vota, ci ca mandatar al Naţiunii îmi împlinesc mandatul ; ca individ, ca persoană însă rămîi cu credinţele mele, şi aşa am subsemnat pentru Cîmpulung, iar nu pentru mine ». Am scris dară pe hîrtie : « Ca mandatar al Naţiunii, îmi împlinesc mandatul » ss. I. Heliade R.".

Disculpîndu-se, Eliade a mai ţinut să precizeze : „Naţia a decis, după listele oficiale, prin 680 000 de voturi a abdica de la suveranitatea sa şi a dat-o de moştenire principelui de Hohenzollern. N-am dat-o eu. Naţia a dat-o din însăşi înălţimea suveranităţii sale". În nr. 8 din 8 mai al „Legalităţii", Eliade a publicat un ultim articol neconformist, intitulat *După principe şi consecinţele*, în care susţinea pe mai departe că principiul plebiscitului a fost fals : „Dacă însă mai pe urmă Naţia va zice : « Noi n-am cerut de la noi să ni se dea domn străin, ci ne-au chiemat de pe drum şi de la munca noastră să *iscălim* şi am *iscălit* de frică, pentru că am văzut că pun în puşcărie pe cîţi şi-au pus doliu, cînd au văzut că se înstrăinează domnia ţării la străini ». Atunci nu este aşa că este altă vorbă ?" Rămas cu desăvîrşire izolat, Eliade a fost nevoit să abandoneze lupta şi, într-o scrisoare adresată redacţiei „Legalităţii", apărută în nr. 24 din 10 iulie, l-a recunoscut pe Carol I ca „legitimul suveran al naţiunii". Ca să motiveze schimbarea atitudinii sale, Eliade avea nevoie de o explicaţie. În lipsa unei alteia mai bune, el a invocat faptul că, în ajun, domnul străin fusese împămîntenit.

Actul cu cel mai puternic răsunet al împotrivirii lui Eliade faţă de alegerea lui Carol I ca domn al României a fost discursul rostit de el, ca deputat, în şedinţa Adunării elective din după-amiaza zilei de 1 mai 1866 [31]. La începutul acestei şedinţe, care avea să fie furtunoasă, s-a dat citire unui proiect subscris de 101 deputaţi, prin care se reîntărea solemn

[31] Procesul-verbal al discursului a fost consemnat în „Monitorul", nr. 99 din 7/19 mai 1866, p. 437—438. În privinţa veridicităţii procesului-verbal nu poate exista nici un dubiu.

unirea pe vecie a Principatelor într-o Românie una şi nedespărţită sub domnia ereditară a lui Carol I. Numele lui I. Eliade Rădulescu, N. Ionescu, Teodor Lateş, I. Negură, I. Leca, D. Tacu şi N. Iamandi nu figurează printre semnatarii proiectului. Într-o scurtă intervenţie, Christian Tell a obiectat că problema Unirii şi aceea a principelui străin nu trebuiau să fie amestecate. El a încheiat anunţînd că va vota pentru Carol I. A urmat la cuvînt N. Ionescu, care, în numele unor raţiuni diplomatice, a cerut mult mai insistent disjungerea celor două chestiuni. Pronunţîndu-se şi el pentru disociere, D. Tacu a susţinut că popoarele nu se regenerează prin domnitori, ci numai prin ele însele şi că stabilitatea în viaţa noastră politică depinde numai de noi, nu de principele străin. El a afirmat apoi deschis că nu admite un domn străin. Pretinzînd că D. Tacu şi-ar fi schimbat opinia, G. Mârzescu a citit *Rezoluţia* cetăţenilor din Iaşi, semnată de D. Tacu, T. Lateş, V. Pogor, Titu Liviu Maiorescu ş.a., prin care se cerea unirea cu descentralizare şi principe străin de viţă latină. Întrebat de vicepreşedintele Manolache Costache dacă îşi recunoaşte semnătura, juristul D. Tacu a răspuns cu promptitudine avocăţească : „Dacă ar fi cestiunea de prinţ latin, îl votez şi acum !" Pentru ca opoziţia să nu rămînă datoare, I. Negură l-a întrebat pe C. A. Rosetti dacă mai are şi astăzi aceeaşi credinţă pentru care a subscris la 1848 pe cîmpul libertăţii. Ministrul interpelat, unul dintre conducătorii complotului de la 11 februarie, a dat un răspuns prea puţin convingător : „Nu va găsi niciodată nimeni o singură subsemnătură a mea, care să nu fie consecinte cu toată viaţa mea. Pe cîmpul libertăţii am subscris : *libertatea*, şi niciodată pentru domn". Reluînd argumentul lui N. Ionescu că alegerea unui prinţ străin va provoca iritarea puterilor garante, care s-au pronunţat pentru un prinţ indigen, I. Leca a afirmat, în cuvîntul său, că Adunarea nu a fost convocată ca să renunţe la drepturile strămoşeşti ale ţării. În cea de-a treia sa luare de cuvînt, N. Ionescu a criticat argumentaţia lui I. Strat, spunînd : „*Cînd I. Strat invoacă istoria, se bazează pe un singur fapt, pe Divanul ad-hoc*, care este un mic, un prea mic fragment al istoriei noastre. *Eu iau istoria întreagă şi nu văd nici o adunare*, nici un singur om care să fi dorit domn străin ; nu numai că *n-a dorit*, dară ţara *a respins orice strein şi chiar pe candidaţii susţinuţi de streini*. Astfel dară istoria ne spune din contra că nu se poate unire fără domn pămîntean". După cum se vede, în pofida numărului său neînsemnat sau tocmai din această cauză, minoritatea opoziţionistă a desfăşurat o activitate extrem de vie, reuşind să domine dezbaterile, spre exasperarea majorităţii din parlamentul „monstruoasei coaliţii".

Luînd cuvîntul ca ultimul orator de dinaintea votării, I. Eliade Rădulescu a spus : „La Islaz, d-lor, acolo am jurat pentru prinţ român pe cinci ani ; astăzi dară nu pot să calc acest jurămînt. Religiunea mea politică, din copilărie, a fost aceea de a nu cunoaşte nici un stăpîn, decît singură naţiunea mea (...). Otărîţi dară cu toţii, faceţi ceea ce credeţi că e mai bine, dară respectaţi bătrîneţele mele, convincţiunea mea : nu cereţi votul meu ! *O voce* : Dară aţi subscris plebiscitul, d-le Eliad. *D. Eliad*. Da, acolo ca singur, aici însă sînt în plină Adunare generală şi v-aş ruga, domnii mei, să nu mă provocaţi. Am subscris cu poliţia lîngă mine. (Protestări din toate părţile. Nu e adevărat)". În procesul-verbal nu se consemnează că, în vacarmul îngrozitor ce s-a produs, s-a strigat : „Nebunule !" şi că Eliade

a leşinat la tribună. Dimitrie Ghica, ministrul de interne, considerîndu-se grav ofensat, a adresat deputaţilor întrebarea dacă plebiscitul s-a făcut sub presiunea poliţiei, la care a primit un răspuns negativ. Revenind la tribună, Eliade a rectificat afirmaţia sa în sensul că Gheorghe Mihail Ghica l-a vizitat şi l-a invitat să meargă la muncipalitate pentru a semna plebiscitul, însă nu în calitate de prefect al poliţiei, ci de vechi prieten al familiei. Partea a doua a discursului lui Eliade se caracterizează, ca şi articolele sale din „Legalitatea", prin contradicţia dintre convingerile sale de la 1848 şi necesitatea de a exprima, trecînd peste sine însuşi, voinţa alegătorilor săi. În ciuda acestei contradicţii, el a pledat din nou pentru domnia pămînteană, a elogiat pe domnii pămînteni şi a făcut în subtext profeţia sumbră că dinastia străină va inaugura în istoria noastră o nouă eră fanariotă. Iată propriile sale cuvinte : „Nu m-a văzut nimeni profesînd vreodată credinţa de principe strein, ci totdeauna pe aceea de pămîntean ; şi cauza este că, cînd eram copil, am crescut sub regimul principilor streini şi cînd am început să cuget, să răsuflu libertatea şi naţionalitatea, luînd exemplu de la Lazăr şi de la Vladimirescu, aceasta a fost sub principii pămînteni, şi eu cel dintîi am fost acela care am felicitat pe principele român care a fost răposatul prinţ Grigore Ghica, tatăl d-lui Dimitrie Ghica (. . .). Eu am dorit şi doresc unirea ; încă de la 1856 am arătat că doresc unirea, dară unirea vieţei, iară nu unirea morţei. Doresc să văz două surori îmbrăţişate şi în viaţă, fără să aibă o barieră între dînsele ; nu doresc să văz două surori într-un coşciug !"

După ce Eliade şi-a terminat cuvîntarea, discuţia s-a închis şi s-a trecut la votarea pentru alegerea lui Carol I ca domn al României. Rezultatul scrutinului a fost : 115 votanţi, 109 voturi exprimate şi 6 abţineri. Eliade a votat pentru. Cei ce s-au abţinut de la vot au fost : N. Ionescu, T. Lateş, I. Leca, I. Negură, D. Tacu şi N. Iamandi, cu toţii moldoveni. Eliade a lipsit motivat la proxima şedinţă din 4 mai a Adunării elective, anunţînd că este bolnav. (După alte trei şedinţe anterioare, în care N. Blaremberg şi alţi deputaţi reacţionari au recurs la cele mai nedemne mijloace şi la cele mai uluitoare sofisme pentru a se debarasa de prezenţa în Adunare a lui M. Kogălniceanu, în această şedinţă a avut loc infirmarea mandatului său de deputat de Fălciu cu 71 bile albe pentru şi 42 bile negre contra.) Pe viitor Eliade s-a dezinteresat de lucrările Adunării şi a absentat nemotivat la majoritatea şedinţelor ei.

Cu toate că au fost puşi în faţa unui fapt împlinit, adversarii prinţului străin nu s-au recunoscut definitiv înfrînţi şi au hotărît să continue lupta lor din parlament prin presă. Apelînd la serviciile redacţionale ale tovarăşului lor de idei N. Scurtu, D. Tacu şi N. Ionescu s-au folosit ca de un portstindard de numele prestigios al lui Eliade Rădulescu pentru a face cunoscută marelui public poziţia partidului antidinastic prin broşura *Veritatea*[32]. Valoarea propagandistică deosebită a acestei broşuri constă în aceea că înlătură toate contradicţiile, inconsecvenţele şi incoerenţele

[32] O primă ediţie a broşurii, negăsită de noi, ar fi apărut, conform unor surse bibliografice, la Rîmnicu-Sărat, Tipografia P. T. Pecetescu (menţiune suspectă. — *R.T.*), 1866. Celelalte două ediţii, apărute la Bucureşti în 1866, poartă subtitlurile: *Înţelesul discursului unui deputat al Constituantei Române din 1866* (formulare care lasă să se creadă că textul reprezintă o interpretare a discursului real, şi nu discursul însuşi. — *R.T.*), respectiv *Profeţia lui Ioan Heliade-Rădulescu, deputat al Constituantei Române din 1866*. Conţinutul ambelor ediţii este identic; ambele au 16 pagini. Noi vom cita după paginaţia broşurii a doua.

din discursul real. Ea cuprinde o sinteză foarte bine realizată a întregii doctrine antidinastice a lui Eliade Rădulescu, împletită cu unele argumente ale lui N. Ionescu şi mai ales ale lui D. Tacu. Autorii statuează că „nici unul din drepturile poporului nu trebuie a fi înstreinat unei caste, unei familii sau unui individ"[33]. Ei dezvoltă cu o remarcabilă forţă de argumentare patru puncte: „1. Dinastia la noi este contra tradiţiunilor; 2. Dinastiile au cauzat totdeauna suferinţe şi nenorociri naţiunilor; 3. Dinastia este o uzurpaţiune a proprietăţii naţionale; 4. Dinastia este contra principiilor şi aspiraţiunilor către cari ţinteşte lumea modernă" [34]. Logica internă a expunerii este dublată de patosul ei, care-şi atinge culminaţia în final: „Unde sînt acei democraţi cari au luptat atîta pentru libertate şi egalitate? Mă uit în toate părţile ca să văz vreunul protestînd contra reabilitării privilegiului, — căci este un privilegiu a decreta domnia unei familii pentru veci. Către tine mă adresez, partidă liberală, care prin faptul de azi retractezi şi desfiinţezi tot ce-ai făcut pînă acum (...). Lucraţi aşa ca blestemele posterităţii să nu vă turbure repausul mormintelor cînd nu veţi mai fi (...). Mă ocăriţi, mă credeţi un visător şi smintit; văd rîsul pe feţele dv., ca recompensă bătrîneţelor mele, dar să nu vie o zi cînd să vă aduceţi aminte de cuvintele mele şi să-mi daţi dreptate. Atunci cel puţin să veniţi la mormîntul nebunului de astăzi. Oricît veţi striga, spunîndu-mi că adevăr a zis glasul meu, oasele-mi nu vă vor răspunde. Eu nu voi mai fi, ci veţi găsi scris pe o lespede: « Unul din cei de la 1848 ». Iar Dumnezeul României va povăţui, ca totdeauna, pe poporul său ce este de făcut în ora primejdiei"[35]. Ca dovadă că a fost pe deplin satisfăcut de cuprinsul *Veritătii*, Eliade nu a contestat niciodată paternitatea asupra ei.

Devotatul său discipol N. B. Locusteanu, singurul paşoptist care a rezistat eroic pînă la sfîrşitul unei vieţi îndelungate pe baricadele luptei antidinastice, a inserat în 1891 în volumul *Scrisori din exil* (p. 655—666) discursul din *Veritatea*, dîndu-l drept cel real. Contrar părerii exprimate în monografia noastră (p. 360), astăzi înclinăm să credem că Locusteanu a procedat aşa în deplină cunoştinţă de cauză. El a refuzat toate ordinele conferite de Carol I, ca să-l atragă de partea sa. Dintre nenumăratele sale ieşiri antidinastice, ne mărginim să citărn aici una singură: „Revoluţiile politice şi sociale de la 1821 şi 1848, care ne-au adus unde sîntem, nu s-au făcut de vreo dinastie şi cu atît mai puţin de străini, ci de români în contra străinilor. Nu dinastia nemţească a făcut resbelul glorios de la 1878, ci dorobanţii români, coborîtorii oştenilor lui Mircea, lui Ştefan, lui Vlad, lui Mihai. Fiilor ei Ţeara este datoare tot ce s-a făcut bun şi mare, şi străinului toate mutilările, toate ştirbirile suveranităţii noastre şi toate despoierile" [36].

Cum s-au comportat ceilalţi reprezentanţi ai frondei antidinastice din 1866? Despre Eliade, George Oprescu a notat: „Chestia domnului străin găseşte în el un adversar ireductibil, pînă la acea Cîntare a Cîntărilor din 1870, în care îşi renega cu totul trecutul şi care este opera unui om bolnav, aproape iresponsabil" [37]. T. Lateş şi D. Tacu au scos în august

[33] *Op. cit.*, p. 2.
[34] *Ibidem*, p. 3.
[35] *Ibidem*, p. 15—16.
[36] *Scrisori din exil*, p. 690.
[37] *Eliade Rădulescu şi Franţa*, Cluj, 1924, p. 114, nota 4.

1866 broşura *Dare de seamă la alegătorii muncipiului Iaşi din partea foştilor deputaţi Teodor Latesiu şi Demetriu Tacu*, prin care şi-au justificat atitudinea de la 1 mai. Se pare că Lateş a murit tînăr şi n-a mai scris nimic. D. Tacu, devenind curînd înalt magistrat, a trebuit să renunţe la orice act incompatibil cu poziţia sa oficială. M. Anagnosti, după ce a publicat broşura *Prinţul străin*, s-a orientat spre un *modus vivendi* cu Carol I. Cînd acesta a publicat în ianuarie 1871, în „Augsburger Allgemeine Zeitung", o scrisoare prin care defăima ţara sa adoptivă şi pe oamenii ei politici, Anagnosti, în loc s-o critice, a comentat-o într-un spirit de comprehesiune largă cu totul deplasat [38]. Fire prin excelenţă belicoasă, N. Ionescu, fratele mai mic al lui Ion Ionescu de la Brad, a rămas mulţi ani ostil dinastiei străine. În 1879, el a ţinut să le reamintească contemporanilor discursurile sale din 1866, pe care le-a reprodus în broşura *Cuvent asupra votului pentru principele străin*. În martie 1881, el şi-a retractat însă trecutul, declarîndu-se în parlament vasal leal al noului rege [39].

Defetismul final al adversarilor din 1866 ai principelui străin nu a afectat cu nimic cursul ascendent al luptei antidinastice a poporului român, care avea să conducă în cele din urmă la izgonirea odioasei dinastii a Hohenzollernilor şi la proclamarea Republicii Populare Române la 30 decembrie 1947.

---

[38] Vezi *La lettre du prince de Roumanie* (24 janvier, 1871), Bucarest, 1871.
[39] Vezi broşura *Proclamarea regatului*, 1881, p. 4 şi 5.

TITU MAIORESCU: „NOI SĂ NE ÎNDREPTĂM PE NOI"

(Document inedit referitor la rolul „domnului străin")

NOTĂ EXPLICATIVĂ

Se ştie că Titu Maiorescu, fruntaş al „Junimii politice" din România secolului trecut, a profesat o concepţie „conservator-progresistă" la baza căreia se afla, ca un punct de doctrină nesupus discuţiei, admiterea „principiului monarhic" în organizarea statului român. Ceea ce se cunoaşte însă mai puţin, pentru că problema n-a fost cercetată, sînt atitudinile diferite pe care le-au avut reprezentanţii junimismului politic faţă de instituţia concretă a monarhiei în ţara noastră. Sub formula principial admisă a monarhiei constituţionale şi a „domnului străin" se confruntau în practică atitudini şi vederi politice distincte, care provocau nu o dată discuţii între doctrinarii junimişti. O paralelă în această privinţă între Maiorescu şi Eminescu sau între acesta din urmă şi P. P. Carp s-ar dovedi extrem de grăitoare şi semnificativă. (Poetul-gazetar, care la început legase mari speranţe de „Măria-Sa Domnul", va sfîrşi în pragul crizei spirituale din 1883 prin ideea obsesivă că „îngăduinţa" suveranului ţării — numit de el „Carol Îngăduitorul" — înlesneşte interesele străinătăţii în România, în speţă proiectele şi „secretele lui Bismarck".)

Scrisoarea inedită pe care o publicăm mai jos, purtînd semnătura lui Titu Maiorescu, vine să documenteze suficient de explicit şi oarecum retrospectiv poziţia conducătorului junimist în chestiunea „domnului străin" şi a rolului său în viaţa de stat a ţării noastre. Fiind scrisă la o vîrstă înaintată, în 1905, scrisoarea prezintă interes documentar atît prin amănuntul referitor la „absurda detronare" a lui Cuza-Vodă („eu am fost totdeauna duşman al acestei detronări"), cît şi prin fraza, demnă de reţinut, prin care justifică „neamestecul" şi pasivitatea „domnului străin" în problemele mari ale societăţii româneşti: „ ... *ar fi însemnat să ne aşteptăm la un Frederic cel Mare şi Fredericii cei mari nu sînt marfă de export*".

Mai semnificativă însă şi mai profund articulată în gîndirea sa filozofică ni se pare ideea pe care omul politic Maiorescu o subliniază în scrisoare: „*Noi să ne îndreptăm pe noi*", care ar putea servi drept moto la concepţia sa despre cultură şi progres. Ideea ne lasă să întrevedem distincţia făcută de gînditorul Maiorescu între „forma exterioară" a vieţii de stat (monarhia) şi „fondul" de civilizaţie şi cultură al societăţii româneşti. Acest fond nu şi-l poate da decît poporul român însuşi, prin „*regenerarea moravurilor româneşti*", printr-o „*direcţie solidă a educaţiei şi economiei naţionale*". Este o idee pe care fiul lui Ioan Maiorescu, luptătorul de la 1848, şi-a cristalizat-o încă în tinereţe, cînd, la vîrsta de 16—18 ani (1856—1858), în cali-

Rev. filoz., 19, 12, p. 1449—1451, Bucureşti, 1972

tate de meditator al contesei Olga Coronini (fiica unui nobil austriac), a purtat cu aceasta o primă discuţie filozofică pe tema republică-monarhie. La imputarea de „inconsecvenţă" politică ce i-o aducea tînăra aristocrată, admiratoare platonică a lui Orsini şi a „Republicii" („Cînd te-am cunoscut erai cu totul democrat. Te exaltai pentru « Libertate », urgiseai orice despotism), gimnaziastul de la Theresianum îi răspundea cu neobişnuita sa luciditate : atunci „mă *exaltam* pentru libertate, acum *cuget* pentru libertate". „Nu, domnişoară, în popor, în popor trebuie să se infiltreze conştiinţa necesităţii unei schimbări de constituţie ; tot restul nu-i decît un tragic joc efemer. A luat poporul cunoştinţă de ea, atunci schimbarea este gata ; căci în faţa invincibilităţii naţiei se topeşte ca nimic jocul de păpuşi cu soldaţi instruiţi. Aceasta este necesitatea imuabilă a istoriei lumii. O revoluţie cu succes este operă de veacuri" (*Apendice II* la : *Un fragment din tinereţea mea, 1858*, în „Convorbiri literare", nr. 1, 1944, p. 49).

Deviza bătrînului om politic din 1905 : „*Noi să ne îndreptăm pe noi*" comunică subteran, în gîndul ei, cu reflecţiile gimnaziastului de la 1858 asupra adevăratului „umanism republican".

M. Ciurdariu

TITU MAIORESCU CĂTRE A. D. HOLBAN *

Bucureşti 8 ianuarie 1905

Mult Stimate Domnule Holban,

Îţi mulţumesc pentru trimiterea interesantelor acte cu prea interesantele iscălituri. Le voi încredinţa Academiei în numele Dtale la şedinţa de vinerea viitoare. Mai interesantă, firește, este însăşi scrisoarea Dtale pentru mine, cu atît mai importantă ca obiect de meditaţie, cu cît nu împărtăşesc modu ei de a vedea.

Eşti oare drept pentru Domnul străin ? Eu unul, şi pe cît pot judeca, şi cei ce au formulat cerinţa Divanului *ad-hoc* am aşteptat de la Domnul străin :

1. Încetarea pretenţiilor la tron şi a nesfîrşitelor intrigi şi mituiri pe la Constantinopol şi Petersburg pentru căpătarea tronului. Această aşteptare s-a îndeplinit.

2. Asigurarea succesiunii ereditare fără zguduiri şi aceasta are toate probabilităţile de îndeplinire.

3. O mai grăbită dobîndire a independenţei ţării cu ajutorul Suveranului străin. Şi aceasta s-a realizat.

De unde să fi avut noi motivul să aşteptăm îndreptarea tuturor celorlalte moravuri publice ale noastre în afară de înlăturarea intrigilor familiilor boiereşti aspiratoare la tron ? Adă-ţi aminte ce s-a petrecut în martie 1866. Ţara era într-o situaţie aşa de precară, încît orice prinţişor dintr-o casă suverană ne era bine venit, numai să ne scape din încurcătură (culpabilă încurcătură provenită din absurda detronare a lui Cuza-Vodă : eu am fost totdeauna duşman al acestei detronări).

---

* Scrisoarea a fost trimisă revistei de către prof. Iosif E. Naghiu, care a copiat-o de pe manuscrisul păstrat în Arhivele statului din Iaşi, mapa B, nr. 82, fondul G. Juvara. A fost adresată de Maiorescu politicianului A. D. Holban din Iaşi [*Nota red.*].

Atît îi cerea Prinţului străin, să vie să ne scoată din încurcătură şi să ne scape din nefastele intrigi ale pretendenţilor la tron.

Că de la simplul căpitan Carol de Hohenzollern, tînăr de 27 ani, să aşteptăm regenerarea moravurilor româneşti, asta mărturisesc că nu mi-a trecut prin cap. Bine că n-a ieşit un beţivan cartofor, un Lovelacé, un exploatator de procese private (cum era indirect Docan sub Cuza-Vodă). Căci putea să fie toate acestea şi cei de la 1866 tot îl aduceau în acele momente. Dar ca să ceri de la un străin ca să facă din Iorgu Cantacuzino, din fraţii Lahovari, oameni destul de sănătoşi în concepţia lor politică, încît să nu fie duşi de nas de saltimbanci ca Take Ionescu şi Bădărău, aceasta e prea mult cerut. Sau să ceri de la El ca să dea o direcţie solidă educaţiei şi economiei naţionale, să nu permită lui alde Urechia sau lui alde Costinescu să se îmbogăţească prin politică, aceasta ar fi însemnat să ne aşteptăm la un Frederic cel Mare şi Fredericii cei mari nu sînt marfă de export. Şi dă-mi voie să adaug o frază, care ştii că la mine nu e o declaraţie : mîndria noastră naţională trebuie să ne oprească de a aştepta de la domnul străin un prea mare amestec în moravurile noastre.

Noi să ne îndreptăm pe noi şi eu nu sînt prea mîhnit de ultima întorsătură a lucrurilor. Ea ne va învăţa cu atît mai tare să lucrăm de acum înainte, aşa încît Bădărăii să fie reduşi la proporţiile ce li se cuvin.

Scuză-mă că ţi-am scris aşa de deschis. Am răspuns dealtminteri la o scrisoare tot aşa de deschisă, şi mulţumindu-ţi pentru bunele urări de Anul nou te rog să le primeşti şi pe ale mele, cu atît mai călduroase, cu cît sinceritatea dintre noi este un fapt din cele mai rare şi îmbucurătoare la o vîrstă înaintată ca a noastră.

Cu deosebită stimă al Dtale devotat

T. Maiorescu

FILOZOFIA MARXISTĂ — FILOZOFIA PRAXISULUI*

DE

RADU FLORIAN

Gîndirea filozofică marxistă se edifică pe temeiul relației de profundă semnificație filozofică dintre societate ca subiect și natură ca obiect, care formează deschiderea cognitivă cea mai cuprinzătoare asupra realității, cu caracter de determinație universal-umană. Este relația care întemeiază filozofia ca viziune totală și totalizatoare, dar și ca act și proces de cunoaștere științifică.

În locul unei relații ca aceea dintre spirit și materie concepute ca două entități metafizice, formulată în fond în termeni nereali, problema fundamentală devine în marxism dialectica prin care societatea ca subiect își însușește și transformă natura-obiect, dialectica prin care subiectul își făurește propria sa existență, o recreează continuu în complexitatea domeniilor și formelor ei, prin care subiectul creează o lume încărcată cu sens pentru sine.

A concepe raportul dintre materie și conștiință ca ființînd în afara realității și acțiunii umane, a caracterului lor istoric este un mod scolastic, deformant de a formula raportul dintre societate și natură; acest mod de a concepe relația amintită conduce la considerarea materiei și a conștiinței ca două entități metafizice opuse, pe care nu le leagă absolut nimic, și tocmai de aceea atît materialismul, cît și idealismul au tins să reducă un termen al relației la celălalt. Prin însuși modul în care este formulată întrebarea privind relația dintre materie și conștiință, ea presupune reducerea uneia din cele două relate la cealaltă, împiedică în fapt dezvăluirea trăsăturilor realității umane, care reprezintă unitatea dintre materie și conștiință.

O optică fundamental nouă în a concepe sistemul de referință al filozofiei este afirmată de Marx încă în manuscrisele sale din 1844, în care scria: „Vedem că numai în starea socială subiectivismul și obiectivismul, spiritualismul și materialismul, activitatea și suferința își pierd caracterul antitetic și, implicit, existența lor ca asemenea opoziții; vedem că rezolvarea opozițiilor *teoretice este posibilă numai* pe cale *practică*, numai prin

* Fragment dintr-o carte asupra filozofiei marxiste, aflată sub tipar.

Rev. filoz., **19**, *12*, p. 1453–1463, București, 1972

intermediul energiei practice a oamenilor, şi că de aceea ea nu este nicidecum o sarcină exclusivă a cunoaşterii, ci o sarcină vitală *reală*, pe care *filozofia* n-a fost în stare s-o rezolve tocmai pentru că a văzut în ea o sarcină *pur* teoretică "[1].

Subliniind în celebrele sale *Teze despre Feuerbach* necesitatea conceperii realităţii de către filozofia materialistă nu numai ca *obiect*, ci şi ca *activitate senzibilă, umană, practică*, nu numai ca dat ci şi ca *produs*, Marx relevă aceeaşi idee a schimbării sistemului de referinţă al filozofiei. Iată textul primei teze, în care este exprimată ideea amintită: „Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării*, şi nu ca *activitate omenească senzibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv. Aşa se face că latura *activă* a fost dezvoltată nu de materialism, ci de idealism, care însă a dezvoltat-o în mod abstract, deoarece idealismul, firește, nu cunoaşte activitatea reală, sensibilă ca atare. Feuerbach vede obiecte sensibile, realmente deosebite de obiectele gîndite, dar activitatea omenească el nu o ia ca activitate *obiectivă*. De aceea, în *Esenţa creştinismului*, el consideră ca activitate autentic omenească numai activitatea teoretică, în timp ce practica este luată şi fixată numai în forma ei de manifestare murdară-mercantilă. De aceea el nu înţelege însemnătatea activităţii «revoluţionare», a activităţii «practic-critice»"[2].

În aceste pasaje, în afara unor importante adevăruri ştiinţifice privind determinaţia esenţială a realităţii sociale, este exprimat *un nou mod de a concepe filozofia*, care are ca sistem de referinţă relaţia dintre societate şi natură ca relaţie între subiect şi obiect.

Construirea filozofiei marxiste, luînd ca sistem de referinţă epistemologic relaţia dintre societate şi natură, ca relaţie între subiect şi obiect, explică caracterul ei de *concepţie materialistă şi dialectică*. *Materialistă*, deoarece prin ea însăşi relaţia dintre societate şi natură este în mod primordial o relaţie practică, o relaţie care dezvăluie şi vădeşte materialitatea lumii; *dialectică*, deoarece aceeaşi relaţie a societăţii cu natura este procesuală, istorică, pune în evidenţă caracterul contradictoriu al realităţii. Se poate afirma că relaţia dintre societate şi natură considerată ca relaţie dintre subiect şi obiect reprezintă axul fundamental în jurul căruia se articulează problematica filozofiei marxiste, care-i imprimă caracterul ei specific de filozofie a praxisului.

Gîndirea marxistă nu operează o simplă înlocuire a unei probleme filozofice cu alta, aşa cum s-ar putea crede la o primă reflecţie. În realitate, ea transformă problematica filozofică în ansamblul ei, depăşind limitele unei gîndiri care se încurca în contradicţii acute ce determinau menţinerea reflecţiei filozofice la suprafaţa cunoaşterii. Să menţionăm acum doar una din aceste limite: conceperea problemei fundamentale a filozofiei ca fiind cea a raportului dintre spirit şi materie ducea chiar de la începutul discursului filozofic, fie el idealist sau materialist, la o contradicţie de nedepăşit: se încerca definirea existenţei, a fiinţei, înainte ca să se fi demonstrat existenţa subiectului cognitiv, înainte, în fond, ca el să fiinţeze ca atare

[1] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 581.
[2] *Idem*, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 5.

în procesul demonstrației. Această dificultate a condus filozofia idealistă la conceperea spiritului ca subiect — indiferent de ipostaza prezentării lui — ca fiind un dat nemijlocit, nedemonstrabil, evident prin sine.

Filozofia marxistă, ca filozofie a praxisului, se caracterizează printr-o transformare substanțială a modului de concepere a relației dintre subiect și obiect. În primul rînd, trebuie menționată determinarea complet nouă a subiectului în raport cu toate punctele de vedere afirmate în această problemă. O scurtă paranteză este revelatoare în acest sens.

Filozofia idealistă, care, spre deosebire de cea materialistă, a dat atenție ipostazei subiectului, a acordat acest rol — ce implică în sine atributul de activ — gîndirii, rațiunii, spiritului.

Să menționăm aici doar cîteva puncte de vedere mai elocvente, fără a discuta însă semnificația lor multiplă în ansamblul operei date. Din această categorie face parte, astfel, cunoscuta viziune a lui Descartes exprimată în formula „cogito, ergo sum", care consacră drept principiu activ al realității rațiunea.

Contribuția lui Fichte la conturarea ideii de subiect prin corelarea acestuia cu ideea de activitate este dintre cele mai importante. Pentru Fichte, subiect activ este *eul*, care se afirmă ca realitate absolută. Eul fichtean este conceput atît ca spirit individual, cît și ca realitate. „Eul este originea oricărei realități, prin el, cu el este dată noțiunea de realitate, dar eul este pentru că *se pune* și *se pune* pentru că *este*. *A se pune* și *a fi* este deci unul și același lucru; or, noțiunea de a *se pune* și aceea a *activității* sînt, de asemenea, identice. Astfel, orice realitate este activă și tot ce este *activ* este realitate. Activitatea este realitatea *pozitivă*. Activitatea pură nu exprimă nimic care să nu fie conținut în propoziția : eu sînt. Este deci evident că trebuie să se facă abstracție de toate *condițiile de timp* și de toate *obiectele* activității; în timp ce eul pune propria sa ființă, actul eului, modul lui de activitate, nu se îndreaptă deloc spre un obiect, el revine asupra lui însuși"[3]. Toate acestea nu-l împiedică pe Fichte să surprindă trăsături ale subiectului real, cum e aceea de a se autodetermina, de a fi determinat, dar de a determina totodată.

Tentativa de a depăși contradicțiile proprii viziunii fichtiene, provenind din pendularea dintre idealismul obiectiv și cel subiectiv, a condus la monumentala filozofie hegeliană care a încercat, prin categoria Ideii absolute concepute ca subiect-obiect, să înfrîngă obstacolele trecerii de la eul la non-eul fichtean. Filozofia hegeliană își propunea ca prin ampla fenomenologie a trecerii spiritului-subiect în obiect și a revenirii la sine în concept, în Idee, să depășească opoziția metafizică dintre spirit și materie, care reprezintă latura vulnerabilă a idealismului filozofic, întrucît nu poate să explice substanțializarea spiritului. Iată exprimată această ipostază fundamentală a hegelianismului : „ ... Conținutul — și el este spiritul — este în sine substanță și deci este *obiect al conștiinței*. Această substanță însă, care este spiritul, este *devenirea* sa la ceea ce spiritul este în sine; și numai ca fiind această devenire reflectîndu-se pe sine în sine, el este în sine într-adevăr Spiritul. El este în sine mișcarea, care este cunoașterea, transformarea acelui *în sine* în *pentru sine*, a *substanței în subiect*,

[3] J. G. Fichte, *Principes fondamentaux de la science de la connaissance*, Paris, 1843, p. 54.

a obiectului *conștiinței* în obiect al *conștiinței-de-sine*, adică într-un obiect tot pe atît de depășit, adică în *concept*"[4].

Încercarea hegeliană cu toată sublinierea viguroasă a caracterului obiectiv al Ideii nu salvează hegelianismul — și nici nu putea să-l salveze — de pendularea spre subiectivism datorită ștergerii limitei dintre subiect și obiect. După cum hegelianismul n-a putut să elimine nici dificultatea intimă oricărei concepții idealiste, aceea a explicării metamorfozei ideii, a substanțializării sale în obiect, în natură.

Cu toate acestea, trebuie subliniat că, deși filozofia hegeliană a pus în locul relației reale dintre om și natură un subiect-obiect absolut care reducea realitatea la idee, ea a intuit caracterul relativ al opoziției dintre subiect și obiect, unitatea lor. Tocmai prin aceasta filozofia lui Hegel a pregătit terenul pentru rezolvarea și depășirea problemei raportului dintre spirit și materie. Mai mult decît atît, continuînd filonul fichtean, Hegel dezvoltă ideea că omul este produsul activității sale, se autocreează, deși reduce acest proces la crearea conștiinței de sine a omului. Memorabilă, în acest sens, este și ideea lui Hegel că omul, prin activitatea sa, atinge universalul: „ ... Substanța acestei activități... este universalul, scopul ei nu cade în afara activității; această activitate este în ea însăși activitate ce se reîntoarce în sine..."[5]. Apreciind ceea ce el însuși a numit măreția *Fenomenologiei* lui Hegel, Marx scria că ea constă în faptul că opera filozofului german „concepe crearea omului de către el însuși ca un proces ..., că ... sesizează esența *muncii* și concepe omul obiectual, omul adevărat — adevărat pentru că este real — ca rezultat al *propriei sale munci*"[6].

La sfîrșitul secolului al XIX-lea, fenomenologia lui Husserl reprezintă o nouă încercare a filozofiei idealiste de a construi o concepție care să se întemeieze pe relația dintre subiect și obiect. Dar nici această încercare nu reușește — și nu putea să reușească — să elimine pendularea dintre idealismul obiectiv și cel subiectiv, ci accentuează, dimpotrivă, trăsăturile specifice acestuia din urmă. Astfel, subiectul este, la Husserl, eidosul, eul pur, subiectivitatea transcendentală care se găsește pe sine punînd „lumea între paranteze". Se poate spune, scrie Husserl, că eidosul „este metoda universală și radicală prin care mă sesizez ca eu pur, cu viața de conștiință pură care-mi este proprie, viață în care și prin care întreaga lume obiectivă există pentru mine, așa cum există pentru mine" [7]. Arătînd că lumea, orice ființă temporală sau spațială există pentru eu numai în măsura în care le percepe, le realizează prin experiență sau le regîndește, Husserl precizează: „La drept vorbind, lumea nu este pentru mine altceva decît ceea ce există și valorează pentru mine într-un astfel de *cogito*" [8]. Și, mai departe, se adaugă, în același spirit: „Lumea obiectivă care există pentru mine, care a existat sau va exista, această lume obiectivă cu toate obiectele își trage din *mine-însumi*... tot sensul și toată valoarea existențială pe care o are pentru mine; ea și le

[4] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 453.
[5] *Ibidem*, p. 151.
[6] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 613.
[7] E. Husserl, *Méditations cartésiennes* (*Introduction à la phénoménologie*), Paris, 1931, Libr. A. Colin, p. 18.
[8] *Ibidem.*

trage din eul meu transcendental..." [9]. Cu alte cuvinte, „... fiecare *cogito*... poartă în sine pe al său *cogitatum*" [10].

Pentru a se salva de solipsism, Husserl admite existența unei intersubiectivități transcendentale, care formează o comunitate de monade ce constituie o lume obiectivă; intersubiectivitatea transcendentală ca subiect se realizează în această lume ca obiect [11]. Sîntem foarte departe de fenomenologia hegeliană, care, făcînd din obiect o stare de metamorfoză a subiectului-spirit, imprima acestuia trăsături ale obiectului real, ale dialecticii acestuia. Tentativa lui Husserl este, în fond, involutivă și unilaterală față de cea a lui Hegel, deoarece pretinde să surprindă eul, punînd, totodată, lumea între paranteze, ceea ce-i închide, implicit, drumul spre eu sau mai bine zis spre subiectivitatea umană reală.

Înrudită — deși deosebită de fenomenologia husserliană — este viziunea lui Heidegger, pentru care lumea este un moment constitutiv al ființei-în-lume, pe care o implică existența omului, subiectul. „« Lumescul » ... desemnează structura unui moment constitutiv al ființei-în-lume. « Lumea »... este un caracter al existenței însăși (a lui *Dasein*)" [12]. Omul este definit ca *Dasein*, ca ființă existentă. Explicînd ce este ființa existentă (*Dasein*), Heidegger arată că „ea îmi este dată în eu, forța sa îmi aparține". Și, mai departe, încercînd să clarifice același concept, filozoful german scrie: „La întrebarea « Cine este acesta? » răspunde eul, « subiectul », « sinele »... Din punct de vedere ontologic, noi îl înțelegem... ca ceea ce ține loc... de fundament, ca *subjectum*. Acesta, identic prin diversele sale maniere de a fi altul, are caracterul de a fi *sine*" [13]. A-fi-în-lume pentru ființa existentă (*Dasein*) înseamnă, în concepția heideggeriană, a releva acel mod de comportare pe care-l reprezintă *preocuparea* (grija) de ceva [14].

Această înțelegere a omului ca subiectivitate este evidentă în aprecierea relațiilor sale în lume, cît și cu ceilalți oameni. Spațialitatea omului „nu se poate concepe nici ca faptul de a se găsi într-un loc al « spațiului cosmic », nici ca acela de a fi disponibil într-un loc, ci apropierea și îndepărtarea, caracterele spațialității, sînt pentru el (pentru om. — *n.n.*) un mod de a fi care-l face să se preocupe de ceea ce el se apropie și se îndepărtează" [15]. În același spirit, „relația ontologică cu celălalt devine ... o proiecție « în celălalt » a raportului ontologic de la sine la sine. Celălalt este un dublet al sinelui" [16]. Ceea ce părea a fi recunoașterea caracterului social al omului este, în fond, un mod de comportare al lui *Dasein*, a ființei existente.

Avem de-a face, în mod evident, cu o concepție care consideră subiectivitatea ființei umane drept fundament al manifestării lumii, o concepție

---

[9] *Ibidem*, p. 22.
[10] *Ibidem*, p. 28.
[11] Vezi *ibidem* p. 90—91. Iată și textul semnificativ în acest sens, în care Husserl, referindu-se la intersubiectivitatea transcendentală, scria că aceasta, „în calitatea lor de „*noi*" *transcendental*, este subiect pentru această lume (obiectivă — *n.n.*) și de asemenea pentru lumea oamenilor, formă sub care acest subiect se realizează el însuși ca obiect" (p. 90).
[12] M. Heidegger, *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 87.
[13] *Ibidem*, p. 145.
[14] *Ibidem*, p. 79.
[15] *Ibidem*, p. 133, 135.
[16] *Ibidem*, p. 157.

care face total abstracție de existența, determinația și determinarea socială a ființei umane.

Printr-o optică de același fel, viziunea lui Sartre — astăzi de el declarată depășită — considera omul, conceput ca subiectivitate, izvorul dialecticii sociale. El susținea că individul și activitatea sa ar reprezenta mișcarea dialectică originală și ideea că „omul face istoria exact în măsura în care ea îl face" [17].

Viciul principal al concepțiilor idealiste amintite îl reprezintă identificarea subiectului cu ceea ce e nemijlocit, cu ceea ce pare evident, cu ceea ce pare că nu mai are nevoie de demonstrație. Dar, după cum se știe, nu tot ce apare evident din punct de vedere empiric, ca în acest caz, exprimă și realitatea științifică. E o contradicție logică a filozofiei idealiste, care a consumat o mare energie pentru a arăta că empiricul, nemijlocitul, nu este și real, de a se abate fundamental de la această regulă, în întemeierea tezei sale primordiale. A invoca *evidența* în sprijinul ideii că subiectul este gîndirea care raționează, spiritul sau ideea, subiectivitatea individuală sau eul transcendental înseamnă în fapt a presupune drept cunoscut ceea ce trebuie de-abia demonstrat. Întrucît subiectul nu există decît în relație cu obiectul și numai ea îl diferențiază și-l impune ca subiect, cunoașterea lui implică dezvăluirea acestei relații. Tocmai această cerință nu o respectă concepțiile idealiste amintite.

Radical deosebită și contrastantă cu toate aceste modalități de a determina subiectul este concepția marxistă despre raportul dintre subiect și obiect, epistemologia elaborării ei. Determinarea complet nouă a subiectului, pe care o realizează filozofia marxistă, constă în dezvăluirea faptului că *subiectul real este societatea* ca domeniu sau sistem al realității obiective.

Caracteristica societății de a exista numai printr-o acțiune de transformare, de umanizare a naturii, printr-o activitate de creație economică, socială-politică, culturală, etică a propriei sale realități îi imprimă *rolul de subiect.*

Societatea umană se definește prin multilateralitatea domeniilor de activitate prin care ea își *produce* propria sa existență. Se poate afirma că activitatea practică productivă este implicită existenței sociale și tocmai de aceea reprezintă determinanta ei primordială ca subiect.

În această concepție, activitatea spirituală este o implicantă a societății, a realității umane, concluzie firească a considerării psihicului uman, a rațiunii, a spiritualității ca o trăsătură ontică obiectivă a ființei umane. Activitatea umană, indiferent de domeniu, este de neconceput fără psihicul, fără rațiunea umană. Dar aceasta nu înseamnă a reduce activitatea și realitatea umană la modul ei de a fi spiritual, cu atît mai mult cu cît modalitatea de acțiune, de intervenție nemijlocit transformatoare o constituie activitatea practică. Considerată ca un fenomen natural, ca implicată în orice activitate umană, funcționalitatea, procesualitatea, nivelele de manifestare și produsele psihicului nu mai apar ca fenomene supranaturale sau anaturale, ca ființînd în afara societății, ci, dimpotrivă, ca fenomene naturale și sociale.

---

[17] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 101, 180.

Filozofia marxistă, în opoziție cu unilateralitatea curentelor filozofice idealiste, dezvăluie caracterul de *totalitate* al realității umane, o consideră pe aceasta în globalitatea manifestărilor ei, incluzînd, evident, și activitatea spirituală printre domeniile ei fundamentale de existență.

Prin această optică epistemologică, care pune capăt opoziției dintre natură și spirit, excluderii spiritului din social, societatea se definește ca o treaptă superioară a realității obiective, și anume ca *existență obiectivă conștientă*. Rezultă, totodată, că determinația fundamentală a societății ca *subiect* include în sine și caracteristica *de a cunoaște și de a se cunoaște* (subiect epistemic) și pe un plan mai larg, de subiect al creației spirituale.

Așa cum am mai precizat, definirea subiectului înseamnă a pune, implicit, și problema relației dintre subiect și obiect, deoarece subiectul nu există decît în relație cu obiectul lui. Este de remarcat că filozofia marxistă a demonstrat echivalența dintre relația logică dintre subiect și obiect și raportul real dintre societate și natură.

Cea de-a *doua caracteristică* a concepției marxiste privind relația dintre subiect și obiect constă în *dezvăluirea determinațiilor reale ale acestei relații*, ca urmare a considerării ei ca relație între societate și natură. Astfel, relația dintre societate și natură se caracterizează prin două determinații, care sînt, în acest caz, și determinări esențiale : una, cea a unității societății cu natura (a subiectului cu obiectul său), a doua, cea a contradicției dintre societate și natură (a deosebirii dintre subiect și obiect).

Unitatea societății cu natura este dată de faptul că societatea reprezintă un sistem sau domeniu specific al realității, treapta superioară a dezvoltării acesteia, dar, totodată, izomorf cu celelalte sisteme ale ei în ceea ce privește caracterul lui obiectiv. Existența societății o implică pe cea a naturii, ceea ce rezultă în mod elocvent din geneza și structura ființei umane, din dependența ei de producerea obiectelor de proveniență naturală, de transformarea și recrearea naturii, din dependența ei socială. Societatea poate, prin activitatea ei, să-și producă existența numai pentru că este o parte specifică a naturii. Altfel acest proces ar fi de neconceput.

Faptul că societatea este o parte integrantă a naturii rezultă și din caracterul ei obiectiv, izomorf din acest punct de vedere cu celelalte sisteme ale naturii. Aceasta înseamnă că societatea reprezintă un ansamblu organizat, a cărui funcționalitate și dinamică sînt determinate de relațiile de interdependență reciprocă dintre sistemele ei parțiale care o compun. Caracterul obiectiv al societății reiese, pe de altă parte, din faptul că funcționalitatea ei creează o realitate ce se inserează în lumea obiectivă, devine parte a acesteia.

Tocmai de aceea rolul societății de subiect este indisolubil determinat de unitatea dintre societate și natură. Dezvăluind această relație, filozofia marxistă a depășit și a închis una din sursele gnoseologice principale ale filozofiei idealiste : ruperea omului, a spiritului ca atribut al omului, de natură, conceperea lor ca entități în afara naturii.

În ceea ce privește contradicția dintre societate și natură, ea se manifestă în faptul că societatea *nu este un produs finit, de-a gata, al naturii*, ci *rezultatul* continuu al învingerii opoziției forțelor naturii. Existența societății este produsă prin luarea în stăpînire a naturii, prin subordonarea și modelarea ei în conformitate cu structura sa și cu nevoile umane. Se

poate afirma că contradicția dintre societate și natură, depășirea ei formează deci relația specifică care generează rolul societății ca subiect. Societatea, acționînd asupra naturii, umanizînd-o, se diferențiază și se detașează de ea ca *subiect*.

În același proces, societatea se manifestă ca subiect nu numai în raport cu natura, ci și față de ea însăși, deoarece creează și structura primară a existenței sale, a principalelor sale sisteme parțiale care o compun. Există două planuri, care se întrepătrund indisolubil, de manifestare a rolului societății ca subiect, unul în raport cu natura, celălalt în raport cu propria sa realitate.

Pe planul raportului dintre societate ca subiect și natură ca obiect, rolul societății de subiect poate fi apreciat ca fiind acela de sursă generatoare de dialectică, care se inserează în dialectica naturii, îi modifică formele și determină apariția unor noi forme de manifestare. A supune natura, a o transforma înseamnă a subordona dialectica naturii celei sociale. Activitatea subiectului social se dovedește a fi, astfel, o sursă determinantă a naturii. Rolul determinant al acțiunii societății asupra dialecticii naturii este hotărît de profunzimea cunoașterii științifice a naturii, a capacității de sinteză a cunoașterii, de mijloacele acțiunii practice a societății.

În raport cu propria sa realitate, rolul societății de subiect constă totodată în acțiunea de organizare și reglare a relațiilor sociale în diversitatea formelor lor, constă în luarea în stăpînire a dialecticii lor. Dialectica socială poate fi însă generată spontan și fără a fi cunoscută în totalitate sau poate fi stăpînită pe baza unei cunoașteri treptate, ambele modalități structurîndu-se deosebit, materializîndu-se diferențiat în orînduiri sociale, în sisteme sociale globale.

Se relevă, astfel, o dată mai mult, că nici una din ipostazele spiritului nu este subiect autonom, ci activitatea umană în integralitatea ei, unitate indisolubilă între activitatea practică obiectivă cu cea subiectivă, de cunoaștere sau de însușire sensibilă a realității. Spiritul, rațiunea sau subiectivitatea în ele însele nu pot interveni în mod nemijlocit în realitate, ci numai prin intermediul acțiunii sensibile, practice, transformatoare, al acțiunii nemijlocite asupra obiectului. Spiritul creează numai asociat indisolubil la una din formele specializate ale activității practice, nemijlocite.

Descoperind importanța primordială a activității productive a societății, filozofia marxistă nu numai că nu subapreciază celelalte domenii de activitate umană, dar relevă, totodată, interdependența, unitatea lor.

Concepția marxistă asupra relației dintre subiect și obiect se caracterizează, în al treilea rînd, prin punerea în lumină a faptului că relația la care ne referim se realizează de-a lungul unui proces specific de dezvoltare, istoria umană. Aceasta este o mișcare caracteristică societății ca subiect care-și *produce*, în mod determinat și în cadrul unor relații determinate, propria sa existență și realitate, propria sa funcționalitate și dinamică.

Depășirea continuă a contradicției dintre societate și natură imprimă societății acea mișcare istorică care constă, printre altele, în aceea

că ea nu se repetă, nu se reia de la punctul originar, ci de la momentul imediat anterior, reprezintă pe fiecare treaptă a sa o *sinteză* a treptelor şi a verigilor anterioare, un proces cu *sens ascendent*. În cadrul acestui proces, au loc o continuă lărgire şi adîncire a capacităţii şi a forţei de intervenţie a societăţii asupra naturii, de umanizare a naturii şi în indisolubilă legătură cu aceasta, a capacităţii de creaţie a societăţii ca subiect în coordonate şi cu sensuri noi. Se produce, astfel, o adîncire a diferenţierii şi a detaşării societăţii faţă de natură, ceea ce, evident, nu înseamnă şi nu poate însemna în nici un fel ruperea societăţii de natură. Rezultă, totodată, că societatea ca subiect şi natura ca obiect au *caracter istoric*, sînt pe fiecare treaptă a procesului un produs al relaţiei dintre ele, al acţiunii societăţii.

Concepţia filozofică marxistă despre societate ca subiect şi natură ca obiect revoluţionează gîndirea filozofică, deoarece înlătură vechea şi clasica opoziţie dintre spirit şi materie, deschide calea depăşirii ei. Înrădăcinarea şi împingerea acestei opoziţii pînă la o adevărată ruptură au provenit şi provin la toate curentele filozofice din necunoaşterea realităţii umane. În schimb, dezvăluirea de către filozofia marxistă a caracterului specific al societăţii, ca parte integrantă a realităţii obiective, i-a permis, totodată, să demonstreze întrepătrunderea dintre spirit şi materie (natură).

Elementul fundamental prin care filozofia marxistă revoluţionează problematica filozofiei şi se afirmă ca *filozofie a praxisului* constă, astfel, în relevarea punţii dintre spirit şi materie, a circuitului dintre ele care se realizează în cadrul realităţii umane, prin intermediul activităţii umane, în unitatea dintre cunoaştere şi acţiunea practică. Înlăturarea dihotomiei materie—spirit nu se produce prin reducerea arbitrară a unui termen la celălalt, ci prin descoperirea întrepătrunderii lor specifice, a modului în care ele se implică reciproc în activitatea umană.

Realitatea socială este un sistem obiectiv, despre care nu se poate afirma că ar fi pur şi simplu material în accepţia substanţială a termenului, cum este, de pildă, un obiect natural. Unele componente şi relaţii ale ei au caracter material datorită naturii lor obiective, practic-transformatoare.

Sînt materiale relaţiile prin care se produce schimbul de materii între societate şi natură, după cum sînt materiale spaţiul organizat de societate pentru existenţa sa, mediul ei arhitectonic şi mijloacele de muncă, prin intermediul cărora se realizează schimbul de materii cu natura. Nici despre activitatea productiv-economică nu se poate afirma că ar fi substanţial materială, ea constînd în obiectivarea aptitudinilor fizice şi psihico-intelectuale ale oamenilor într-un travaliu de transformare a materiei, care urmăreşte finalizarea unor scopuri. Ea este deci o acţiune transformatorie a naturii, pe baza nevoilor şi a mobilurilor umane, o acţiune care *materializează* un proiect uman. Caracterul de travaliu care materializează un proiect, de acţiune transformatoare este pregnant şi în activitatea politică, care este eminamente practică. Întrucît ea se aplică la sfera relaţiilor social-politice, organizează şi reglează conducerea societăţii, nu se poate atribui activităţii politice atributul de material în accepţia ei de substanţă. Activitatea practică nu poate fi definită prin substanţialitatea ei, ci prin caracterul ei transformator.

Realitatea umană se definește ca *praxis*, concept care desemnează determinația ei specifică de a se manifesta prin luarea în stăpînire a lumii, de a o umaniza, de a se manifesta prin obiectivarea aptitudinilor fizice și intelectuale ale oamenilor, a capacității tehnice, științifice și culturale a societății date. Praxisul constituie deci modul de existență al societății ca sistem obiectiv.

Ca proces de creație, praxisul cuprinde o multitudine de modalități diferențiate, cum e cea a *folosirii naturii*, a *reproducerii* ei sau cea a *invenției* tehnice, sociale sau culturale, care nu repetă natura, ci o depășește și o completează, compune structuri inedite.

Praxisul, ca relație de luare în stăpînire a lumii, de creație, nu se reduce la practică, cum se crede adesea, ci reprezintă unitatea dintre însușirea spirituală și acțiunea practică, transformatoare asupra obiectului, care, deși autonome, se presupun reciproc.

De mare diversitate, formele însușirii spirituale sînt modalități prin care subiectul conștientizează obiectul, rețeaua de relații în care este cuprins, se exprimă pe sine, reacțiile sale, le comunică. Multitudinea funcțiilor pe care le îndeplinește însușirea spirituală a realității explică și diversitatea formelor (modalităților) ei, diferențele dintre ele. O precizare se impune : folosirea termenului de „însușire spirituală" are în vedere faptul că nu toate formele ei sînt și modalități de cunoaștere, urmărește să distingă *cunoașterea științifică* — care reprezintă însușirea conceptual-abstractă a obiectului, dezvăluie structura și dinamica obiectului — de acele modalități ale însușirii spirituale în care subiectul uman se exprimă într-o formă sau alta pe sine și nu obiectul său.

Se afirmă adesea însemnătatea covîrșitoare a practicii, ca acțiune nemijlocită, eficientă. Desigur, funcțional, acțiunea practică este hotărîtoare în ansamblul praxisului, dar aceasta nu înseamnă că însușirea spirituală a realității ca moment și componentă a praxisului ar fi mai puțin importantă. Se uită, în acest caz, că acțiunea practică încorporează în sine rezultatele variate ale conștientizării subiectului, că acțiunea practică nu există fără însușirea spirituală a realității. Cunoașterea, pentru a ne referi la o singură situație, își are izvorul în activitatea practică, se obiectivează și se valorifică prin practică, dar ea determină, în aceeași măsură, eficiența, forța transformatoare a practicii, care depind nemijlocit de profunzimea cunoașterii teoretice, de adîncimea prospectivă a conceptelor și a teoriei care modelează acțiunea practicii.

Prin concepția sa asupra praxisului, filozofia marxistă are meritul de a fi demonstrat că modalitățile însușirii spirituale a realității reprezintă o determinație a activității subiectului social, că toate produsele activității spirituale au o determinare socială și un rol necesar, funcțional în existența realității umane. Praxisul, istoricește determinat, cuprinde în sine ansamblul formelor de însușire spirituală a realității. Filozofia marxistă a relevat, astfel, falsitatea *opoziției* dintre activitatea spirituală și acțiunea practică a societății, opoziție generată în mod inerent de conceperea polară a raportului dintre spirit și materie.

Din toate acestea rezultă că praxisul reprezintă raportul absolut specific prin care o componentă a realității, subiectul social, se diferențiază de ansamblu, își însușește (își supune) procesual în forme diferite ansamblul, își creează propria sa realitate de sine stătătoare. Unică și

specifică este relația de luare în stăpînire a lumii prin cunoaștere și prin acțiunea de transformare practică, după cum este unică și specifică relația de creație, prin folosirea elementelor forțelor naturii, a unei realități inedite, inexistentă în natură, care reprezintă o depășire a ei.

În concluzie, caracterizarea filozofiei marxiste ca filozofie a praxisului nu trebuie înțeleasă unilateral, în sensul că ea ar fi o filozofie a acțiunii, că ar fi o praxiologie, deși neîndoios, acțiunea ca mod specific de manifestare a umanului face parte din obiectul ei. Caracterizarea amintită trebuie să aibă în vedere, după părerea mea, faptul că ea se construiește pe baza cunoașterii dialecticii relației dintre societate ca subiect și natură ca obiect, a determinațiilor universale ale termenilor acestei relații.

Ea desemnează, de asemenea, particularitatea filozofiei marxiste de a fi conștiința de sine a societății ca subiect transformator al realității, ca subiect care se autodetermină. Întemeindu-se pe relația dintre societate ca subiect și natura ca obiect (pe praxis), filozofia marxistă este, totodată, conștiința procesului istoric prin care dialectica naturii obiectiv-spontană se transformă în dialectica obiectiv-conștientă.

Din toate acestea decurge o altă notă caracteristică, aceea că filozofia marxistă cuprinde în sine posibilitatea obiectivării sale, a exercitării unor influențe transformatoare asupra realității *obiective*.

VIITORUL ŞI MINTEA UMANĂ

DE

HENRI WALD

Viitorul ca viitor nu există decît pentru oameni. Pentru celelalte fiinţe, viitorul este o prelungire nemijlocită a prezentului, după cum spaţiul înconjurător este o prelungire nemijlocită a propriului corp. Numai omul este capabil să-şi făurească un anumit viitor, deoarece numai el a fost în stare să creeze „mijloacele" prin care prezentul poate fi ţinut la o oarecare distanţă. Inventînd unealta şi limbajul, principalele mijloace de producţie şi de comunicare, a căror importanţă rezidă nu în ceea ce *prezintă*, ci în ceea ce *reprezintă*, omul a început să acţioneze în intervalul dintre prezenţă şi absenţă : trecutul, dar mai ales viitorul. Orice trecut a fost cîndva viitor. Distincţia dintre prezent şi trecut este ulterioară distincţiei dintre prezent şi viitor. Omul a făurit mijloacele pentru a adăuga prezentului ceea ce-i lipseşte, pentru a transforma viitorul în prezent. Cea mai umană dimensiune a timpului este viitorul.

Însă viitorul, spre deosebire de prezent, nu este perceptibil, ci doar inteligibil. La viitor nu se poate ajunge prin simţuri, ci numai prin gîndire. Omul nu se mulţumeşte cu trăirea cursului ireversibil al evenimentelor, ci încearcă să-l anticipeze şi să intervină, stimulîndu-l sau modificîndu-l. Viitorul a constituit de la început un prilej de nelinişte, de îngrijorare şi de speranţă. Dar aceasta nu înseamnă că viitorul este un produs al fricii, al aşteptării sau al năzuinţei. Viitorul este o posibilitate pe care oamenii o pot transforma în realitate cu ajutorul mijloacelor de producţie şi de comunicare pe care le-au inventat. Cu ajutorul vorbirii, oamenii anticipează viitorul, iar cu ajutorul uneltelor îl transformă în prezent. Abstracţia, care se formează şi se dezvoltă prin energia metaforică a vorbirii, este principala modalitate de cunoaştere a viitorului. Abstracţia nu este o „evadare lașă" din prezent, ci o „distanţare critică" faţă de prezent, pentru a putea cunoaşte şi viitorul. Prezentul însuşi devine mai bine cunoscut în lumina viitorului. De aceea înţeleptul cunoaşte mai *concret* realitatea decît o precupeaţă. Prin abstracţii, oamenii izbutesc să reflecte universalitatea şi repetitivitatea proprietăţilor esenţiale

Rev. filoz., **19**, *12*, p. 1465–1475, Bucureşti, 1972.

ale lucrurilor, pătrunzînd astfel într-un viitor din ce în ce mai îndepărtat. Fiind singura ființă care știe că e muritoare, omul este și singura ființă care luptă pentru un supliment de viitor. Abstracția este cea mai mare victorie a omului asupra efemerului. Prin abstracții, oamenii reușesc să se ridice deasupra fluidității prezentului și a impresiilor, ajungînd la înălțimea mai constantă a conceptelor, de unde se poate zări sau cel puțin întrezări viitorul. Luptînd împotriva vremelniciei, omul a inventat unealta pentru a perpetua gesturile muncii, a inventat vorba pentru a păstra adevărurile, a inventat scrisul pentru a conserva vorbele, a construit categoriile filozofice pentru a se apropia de eternitate. Categoriile filozofice sînt însă „eterne" nu pentru că sînt „atemporale", ci pentru că reflectă extrema repetabilitate a celor mai esențiale însușiri ale lucrurilor.

Însăși mintea umană — intelectul, gîndirea, rațiunea, conștiința — s-a format și s-a dezvoltat în tensiunea crescîndă dintre trăirea prezentului și anticiparea viitorului. Spiritualitatea omului constă în puterea sa de a se ridica de la percepție la concepție, de la constatarea prezentului la predicția viitorului, de la material la ideal. Mijlocind relația dintre prezent și viitor, mijloacele create de om mijlocesc și relația dintre obiect și subiect. Numai că „subiectul" nu *pre-există* acestor mijloace, ci se formează și se dezvoltă odată cu ele. Să nu se piardă nici un moment din vedere că mijloacele de producție și de comunicare — unealta și vorbirea — determină ele însele „relata secundă" a relației pe care o mijlocesc: subiectul. Cred că așa trebuie înțeleasă celebra teză marxistă potrivit căreia spiritul provine din materie, dar nu se reduce la materie, ci e contrariul ei. Materia generează spiritul nu direct, ci prin intermediul mijloacelor. Cele mai rudimentare mijloace materializează deja un început de spiritualitate. Piatra necioplită, găsită în natură, devine un mijloc din clipa în care e folosită pentru a realiza o intenție. Astfel apare mai limpede de ce omul începe să se umanizeze pe măsură ce umanizează mediul său înconjurător, pe măsură ce dă lumii rosturi omenești.

Toate demersurile minții umane — analiza și sinteza, inducția și deducția, teza și ipoteza, predicția și producția — încep cu diferențierea prezentului în trecut și viitor, prin inventarea uneltei și a limbajului.

1. EXPERIENȚA, EXPERIMENTUL, PRODUCȚIA

Reflectarea este un fenomen natural. Orice lucru reflectă influența celorlalte lucruri asupra lui. Însă lucrurile lipsite de viață nu pot reflecta decît trecutul și prezentul. În natura nevie, reflectarea este neanticipativă. Reflectarea începe să fie anticipativă abia la nivelul materiei vii.

Spre deosebire de lucrurile lipsite de viață, care se uzează necontenit sub acțiunea celorlalte lucruri, animalele se adaptează la mediul lor înconjurător și, asimilîndu-l, se dezvoltă. Adaptarea implică reflectarea anticipativă a mediului ambiant. Animalele sînt nevoite să reflecte și viitorul.

Posibilitatea animalelor de a reflecta anticipat evenimentele care se succedă în mediul lor înconjurător este dată de faptul că fenomenele la care se adaptează au însușiri asemănătoare și deci parțial repetabile. Dar, neputînd viza decît însușirile individuale asemănătoare ale lucrurilor

și proceselor, reflectarea animală nu poate anticipa decît un viitor *nemijlocit* legat de prezent. Pentru animale, timpul nu este altceva decît o prelungire directă a actelor lor, după cum spațiul nu este pentru ele decît o prelungire directă a corpului lor. Ele sînt capabile să ocolească obstacole, nu să soluționeze probleme. Ele trăiesc experiențe, dar nu pot face experimente.

Experiențele lor sînt conservate în structuri biologice, și nu în structuri logice.

Numai gîndirea umană este capabilă de o reflectare anticipativă, care să poată cuprinde spațio-temporalitatea lumii în infinitatea ei. Numai omul este în stare să pătrundă dincolo de însușirile asemănătoare și să reflecte identitatea lucrurilor, deoarece numai el dispune de singurul instrument cu ajutorul căruia se poate străbate stratul însușirilor individuale : *limbajul*. Numai cu ajutorul limbajului se poate face abstracție de însușirile individuale pentru a se obține astfel reflectarea însușirilor generale. Întrebuințînd *aceleași* cuvinte ori de cîte ori aveau de-a face cu lucruri *asemănătoare*, oamenii au izbutit să facă abstracție de însușirile individuale diferențiatoare și să fixeze reflectarea însușirilor generale și identice în forme logice. Însușirile generale nu sînt accesibile decît gîndirii logice. De aceea numai omul poate trece de la trăirea experienței senzoriale la presupuneri raționale și apoi la verificarea lor experimentală.

Fiind singura ființă producătoare și cuvîntătoare, omul este și singura ființă capabilă să reflecte generalul din lucrurile și procesele individuale. Reflectînd generalul, gîndirea umană reflectă și repetabilul. De aceea omul este în stare de o reflectare anticipativă nelimitată. Gîndirea umană nu are limite logice, ci doar istorice în ceea ce privește reflectarea anticipativă a realității. Etern există o limită, dar nu există o limită eternă.

Ceea ce asigură gîndirii umane posibilitatea nelimitată de a anticipa este caracterul ei logic. Structurînd reflectarea celor mai generale și esențiale însușiri și raporturi din realitate, formele logice ale gîndirii umane vizează atît infinitul spațial, cît și pe cel temporal. Extrema generalitate, care dă iluzia aspațialității, este totodată și extremă repetabilitate, care dă iluzia atemporalității. La infinit, spațiul apare ca aspațialitate, iar timpul ca atemporalitate. De la înălțimea forțelor logice, forța anticipativă a gîndirii umane nu mai are opreliști. Prin identificarea esenței lucrurilor, cunoașterea umană saltă de la oglindirea realului finit la reflectarea posibilului infinit. Cu ajutorul formelor logice, cunoașterea umană săvîrșește saltul calitativ de la anticiparea viitorului imediat la anticiparea viitorului mediat, de la anticiparea biologică la cea antropologică.

Prin *practică*, subiectul intră de trei ori în contact direct cu obiectul ; prima oară prin *experiență*, a doua oară prin *experiment* și a treia oară prin *producție* ; experiența o suferi, experimentul îl provoci pentru a confrunta o ipoteză, iar producția o săvîrșești pentru a transforma lucrurile.

În căutarea viitorului, cunoașterea urcă de la experiență, pe calea inducției, pînă la ipoteză, apoi coboară, prin deducția ipotetică, pînă la o judecată singulară, pe care o confruntă experimental cu realitatea, și, dacă realitatea confirmă ipoteza, se urcă din nou, mai sus, formulînd legea din care pot fi deduse predicțiile necesare procesului de producție.

Gîndirea tatonează viitorul cu ajutorul ipotezelor, îl cunoaşte în lumina predicţiilor şi face posibilă transformarea lui în prezent prin intermediul planurilor. Marile soluţii se ivesc în mintea acelora care înaintează în direcţia în care înaintează însăşi lumea.

Însă, în timp ce se lucrează la dezvoltarea mijloacelor, să nu se uite scopul : *producţia* este pentru om, nu *omul* pentru producţie.

2. ANALIZA ŞI SINTEZA

Pentru a preciza locul şi rolul operaţiilor de analiză şi sinteză în procesul cunoaşterii, trebuie clarificată, în prealabil, deosebirea calitativă dintre modul în care *generalul* se află în unitate cu individualul şi modul în care *întregul* se află în unitate cu părţile lui componente. În vreme ce un lucru individual posedă, în mod necesar, însuşirile generale ale genului căruia îi aparţine, o parte dintr-un lucru nu are, în mod necesar, însuşirile întregului din care face parte. O piesă nu are însuşirile aparatului din care face parte, dar orice om este o fiinţă muncitoare, cuvîntătoare şi cugetătoare.

Generalul constă în ceea ce este *identic* în diferitele lucruri de acelaşi gen ; întregul constă în *structura* pe care diferitele lui părţi componente o realizează, stabilind între ele anumite legături. Generalul este extensiunea esenţei lucrurilor, iar întregul este în primul rînd structura lucrurilor ; generalul se află în fiecare lucru individual, care aparţine aceluiaşi gen, în vreme ce întregul nu poate să se afle în fiecare parte a lui.

Din punctul de vedere al cunoaşterii, individualul este sensibil, iar generalul inteligibil. Cunoaşterea nu poate să treacă de la oglindirea individualului la reflectarea generalului decît printr-un salt, de care este capabilă doar inducţia. Partea şi întregul se află însă pe acelaşi plan. De aceea se poate trece de la cunoaşterea părţilor la cunoaşterea întregului fără „să se sară" de pe o treaptă a cunoaşterii pe alta. Operaţiile prin care cunoaşterea, pentru a depăşi reflectarea globală a unui lucru, desface întregul în părţile lui componente şi reface întregul din părţile lui componente se numesc analiză şi sinteză. Trecerea cunoaşterii de la oglindirea unei singure părţi la oglindirea întregului nu este o inducţie, ci o sinteză, deoarece nu se încheie cu dezvăluirea generalului, ci a unei structuri.

Abstracţia, ca rezultat al analizei, este inferioară abstracţiei ca rezultat al inducţiei. Prima vizează o parte a unui întreg, a doua generalul din individual.

Prin analiză şi sinteză, arheologii au reconstituit inscripţii întregi din cîteva litere, iar paleontologii au reconstituit din cîteva oase animale întregi. Prin analiză şi sinteză se poate trece de la cunoaşterea unor părţi la cunoaşterea întregului. Reconstituind structura obiectului prin care se fenomenalizează o esenţă, analiza şi sinteza apropie cunoaşterea de saltul inductiv al dezvăluirii esenţei.

Însă analiza şi sinteza sînt la început operaţii *materiale*, care se exercită asupra individualităţii lucrurilor, vizînd structura lucrurilor, raporturile dintre *întreg* şi *părţile lui componente*. Înainte de a deveni operaţii *logice*, analiza şi sinteza au fost şi sînt, atît filogenetic, cît şi ontogenetic, operaţii *materiale*. De aceea şi animalele sînt capabile de analiză

şi sinteză. Analiza şi sinteza ajută la o şi mai adecvată oglindire a mediului de către organism. Analiza şi sinteza scot la iveală raporturile care leagă între ele părţile componente ale unui întreg şi împing astfel oglindirea pînă în faţa unor însuşiri comune, asemănătoare mai multor întreguri. Animalele sînt cu atît mai adaptate la mediu cu cît puterea lor de analiză şi sinteză a *lucrurilor* găsite în cale, a *situaţiilor* în care se află sau a *proceselor* la care participă este mai mare. Un cuib este o sinteză care presupune o analiză. Tot aşa creierul electronic, spre deosebire de gîndirea umană, nu poate decît să abstragă *analitic* o parte dintr-un întreg, dar nu poate să abstragă *inductiv* generalul din lucrurile individuale de acelaşi gen.

Ceea ce respinge, în primul rînd, structuralismul este faptul că orice lucru fenomenalizează o esenţă şi este efectul unei cauze. Lipsit de esenţă şi de cauză, lucrul s-ar reduce la fenomen şi evenimentul la hazard. În faţa fatalităţii, intervenţia umană n-ar mai avea nici un temei. Esenţa este sîmburele tare al oricărui lucru, iar cauza este „încăpăţînarea" oricărui proces. Numai cunoscîndu-le, pot oamenii să transforme lumea.

Ostilitatea faţă de categoria de „esenţă" şi preferinţa faţă de categoria de „structură" sînt ambele stabilite în însuşi actul de naştere al neopozitivismului. „În descripţia ştiinţifică, nu poate intra decît structura obiectelor şi nu esenţa lor", declară din capul locului *Manifestul şcolii de la Viena*.

În concepţia neopozitiviştilor, lumea este ca o pînză împletită din fenomene veşnic schimbătoare, în spatele căreia nu există nici un fel de esenţe şi nici un fel de cauze. Lipsite de esenţialitate, fenomenele coexistă unele cu altele şi se succedă unele după altele, la întîmplare, pe ecranul sensibilităţii noastre, iar raţiunea, de vreme ce n-are unde să mai pătrundă, se mulţumeşte cu sarcina de a clasifica senzaţiile. Dacă i se interzice să caute esenţa şi cauza lucrurilor, raţiunea trebuie să se limiteze să cerceteze structura şi funcţia lor. Însă funcţia unui lucru nu este altceva decît esenţa lui *în acţiune*. Dacă esenţa nu poate fi înţeleasă decît în lumina unităţii dintre individual şi general, funcţia poate fi înţeleasă numai în lumina unităţii dintre cauză şi efect.

Este firesc ca cine contestă minţii umane dreptul de a căuta esenţa şi cauza lucrurilor să subaprecieze valoarea inducţiei şi să supraestimeze valoarea analizei. În filozofia structuralistă, inducţia se atrofiază, iar analiza se hipertrofiază. Resemnarea fatalistă ia locul intervenţiei realiste...

3. INFERENŢA

Inferenţa este mişcarea gîndirii de la fapte la idei şi de la idei la idei, este demersul inductiv şi deductiv al gîndirii. La întrebarea: de unde provine sporul de informaţie pe care-l aduce concluzia unei inducţii faţă de informaţiile pe care i le pun la dispoziţie premisele nu se poate răspunde decît lămurindu-se saltul dialectic prin care cunoaşterea urcă de pe treapta senzorială pe cea raţională. Problema raportului dintre inducţie şi deducţie este expresia logică a problemei raportului gnoseologic dintre senzorial şi raţional. De aceea răspunsul la problema *logică* a raportului dintre inducţie şi deducţie depinde de răspunsul dat problemei

gnoseologice a raportului dintre experienţă şi raţiune, care, la rîndul lui, depinde, în ultimă instanţă, de răspunsul la problema *ontologică* a raportului dintre individual şi general. Nu se poate da un răspuns satisfăcător problemei raportului dintre inducţie şi deducţie decît în lumina unităţii ontologiei, gnoseologiei şi logicii. Unitatea dialectică dintre *inducţie* şi *deducţie* (= obiect al logicii) este determinată de unitatea dialectică dintre *senzorial şi raţional* (= obiect al gnoseologiei), care, la rîndul ei, este determinată de unitatea dialectică dintre *individual* şi *general* (= obiect al ontologiei).

Problema trecerii cunoaşterii de la oglindirea unor *lucruri individuale* care fac parte din acelaşi gen la reflectarea *genului* din care fac ele parte a frămîntat intens mintea umană de la începuturile filozofiei şi pînă astăzi.

Toate încercările de a fundamenta strict logic valabilitatea inducţiei au eşuat. Inducţia a rămas marele scandal al raţiunii. Cum este posibil să se afirme că orice A este B de vreme ce nu poate fi cunoscut decît un număr finit de A-uri? Gîndirea trebuie să-şi asume unitatea contradictorie dintre inducţie şi deducţie.

De obicei se susţine că orice demers ascendent al cunoaşterii este o inducţie. În realitate, demersurile ascendente ale cunoaşterii sînt de patru feluri:

a) trecerea de la senzorial la logic;
b) trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi generale;
c) trecerea de la mai puţin general la mai general;
d) trecerea de la general la universal.

Trecerea de la senzorial la logic este procesul de generalizare şi abstractizare, care se termină cu formarea noţiunii; trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi generale este procesul prin care cunoaşterea sare de la înregistrarea unor fapte particulare la reflectarea legilor lor; trecerea de la mai puţin general la mai general este procesul prin care gîndirea urcă de la consecinţe la principii, de la teoreme la axiome. Desprinderea celor mai generale principii din legile generale formulate de diferitele ştiinţe particulare este procesul prin care gîndirea se înalţă de la general la cel mai general, de la un general de un anumit grad de generalitate la generalitatea extremă, la universal.

În sens strict, se numeşte inducţie numai trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi generale.

Trecerea de la senzorial la logic, prin activitatea lingvistică a inteligenţei umane, este un proces gnoseologic, în decursul căruia joacă un rol important, deseori neglijat, atît afectivitatea, cît şi fantezia; trecerea de la special la general este un proces logic, care se dispensează de apelul la experienţă. Numai trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi generale este un proces care face apel, în egală măsură, atît la experienţă, cît şi la gîndirea logică; însă tot ce aparţine gîndirii logice este de natură deductivă, inducţia fiind doar saltul de la strîngerea faptelor particulare la formularea legilor care le guvernează. Nici un moment nu trebuie confundată inducţia cu deducţiile care participă la desfăşurarea ei. Este adevărat că o inducţie nici nu începe, nici nu se dezvoltă şi nici nu se încheie fără participarea deducţiei, dar unitatea dintre inducţie şi deducţie nu anulează opoziţia dintre ele, ci, dimpotrivă, o presupune.

Pornind de la constatarea unui anumit număr de *fapte*, Galileo Galilei a formulat *legea* căderii corpurilor. Este adevărat că unei minţi geniale îi ajunge uneori căderea unui singur măr pentru a scoate la iveală legea gravitaţiei... În istoria descoperirilor ştiinţifice, întîmplarea nu a fost însă niciodată mai mult decît o împrejurare favorabilă; factorul hotărîtor a fost întotdeauna pregătirea tehnică şi teoretică a descoperitorului. Altfel rămîne de neînţeles de ce, pînă la Denis Papin, aburii au forţat atîta vreme degeaba capacele miliardelor de oale, de ce, în istoria chimiei, marile descoperiri n-au fost făcute de eticieni, ci de chimişti.

Cunoaşterea trece din

$$\text{inducţie}: \frac{x,y,z \text{ sînt } B}{\dfrac{x,y,z \text{ sînt } A}{A \text{ este } B}} \quad \text{în deducţie}: \frac{A \text{ este } B}{\dfrac{x_1, y_1, z_1 \text{ sînt } A}{x_1, y_1, z_1 \text{ sînt } B}}$$

Ajunsă la concluzie, inducţia cedează locul deducţiei. Aşadar, inducţia se termină printr-o deducţie: concluzia inducţiei devine premisa majoră a deducţiei.

Faptul că inducţia se termină cu o deducţie înseamnă că, la un moment dat, cunoaşterea trece din inducţie în contrariul ei, în deducţie, dar în nici un caz nu poate să însemne că însăşi inducţia este deducţie.

Deşi opuse, inducţia şi deducţia sînt interdependente; în cadrul acestei unităţi contradictorii, inducţia este primordială faţă de deducţie, deoarece saltul inductiv este acela care face din deducţie o fereastră deschisă către viitor; de asemenea, între inducţie şi deducţie se desfăşoară un proces de întrepătrundere prin care cunoaşterea trece mereu din inducţie în deducţii.

Aşadar, în vreme ce sinteza, vizînd întregul, este o operaţie de integrare, care se desfăşoară pe aceeaşi treaptă a cunoaşterii, mai întîi senzorială, apoi raţională, inducţia, vizînd genul, este o operaţie de generalizare, care saltă de pe treapta senzorială pe cea raţională, iar deducţia, vizînd diversele grade de generalitate, este o operaţie de explicitare, care se desfăşoară numai pe treapta raţională.

Unitatea dintre inducţie şi deducţie nu este mai „scandaloasă" din punctul de vedere al logicii decît unitatea dintre materie şi spirit din punctul de vedere al antropologiei.

4. TEZĂ ŞI IPOTEZĂ

Spre deosebire de materia nevie, care reflectă neanticipativ mediul înconjurător, materia vie îl reflectă anticipativ. Însă, în vreme ce celelalte fiinţe vii nu pot depăşi reflectarea unui viitor imediat, omul este capabil de o reflectare anticipativă relativ nelimitată.

Reflectarea anticipativă se cristalizează în primul rînd sub formă de **ipoteză**.

Pentru cunoaşterea lucrurilor nu este suficientă constatarea fenomenelor şi a efectelor. Cunoaşterea esenţelor şi a cauzelor este indispensabilă. În procesul de cunoaştere a esenţelor şi a cauzelor, experienţa este neapărat necesară, dar cu totul insuficientă. Odată cu experienţa, procesul cunoaşterii abia începe. Şi înainte de a ajunge la reflectarea

esenţelor şi a cauzelor, el se opreşte un timp mai mult sau mai puţin îndelungat la nivelul ipotezei.

Cunoaşterea se ridică de la experienţă la ipoteză prin inducţie. Inducţiile prin care cunoaşterea umană saltă de la experienţă la ipoteză pot fi de mai multe feluri. Cea mai rodnică este inducţia prin care cunoaşterea trece de la constatarea că unii S sînt P la presupunerea că orice S este P sau de la constatarea că unii B sînt determinaţi de A la presupunerea că, dacă A, atunci B. Saltul inductiv de la oglindirea individualului la presupunerea generalului ajunge la formularea unei ipoteze care tinde să anticipeze comportarea oricărui lucru de acelaşi gen şi a oricărui efect determinat de aceeaşi cauză.

Ipoteza nu se limitează să înregistreze că acest lucru are această esenţă şi că acest efect are această cauză, ci presupune că aceeaşi esenţă în aceleaşi condiţii se va fenomenaliza în acelaşi efect. Dînd naştere ipotezei, inducţia deschide în faţa cunoaşterii umane nelimitata perspectivă a viitorului.

Dar prin ipoteză omul nu reuşeşte încă să-şi extindă cunoaşterea asupra viitorului. Ipoteza nu înseamnă încă anticipare, ci, deocamdată, doar speranţa anticipării. În mersul ascendent al cunoaşterii, **ipo**-teza ocupă un loc inferior tezei; ea se află la un nivel mai jos decît teza; ea este o *sub*-teză. După cum „ipotensiunea" este inferioară tensiunii normale, tot aşa „ipoteza" este inferioară tezei. Ipoteza este o întrebare privitoare la o teză sau, mai exact, o teză pusă sub semnul întrebării. În ipoteză, teza nu este încă „pusă", ci numai „presupusă". Ipoteza este situaţia, de o durată mai mare sau mai mică, în care rămîne o teză din momentul formării ei inductive şi pînă în momentul verificării ei experimentale.

Însă cîtă vreme teza se află sub semnul întrebării, ea nu este încă o teză, ci o ipoteză. De aceea, spre deosebire de teză, ipoteza nu este o formă logică, ci una „sub-logică". Ea este un *moment gnoseologic* în înaintarea cunoaşterii spre *logic*. Orice formă logică are un caracter enunţiativ, *tetic*; ipoteza nu are un caracter tetic, ci *ipotetic*; deci ipoteza nu este o formă logică. De aceea ipoteza nu poate fi apreciată în lumina valorilor de adevăr şi fals. Ea poate fi apreciată numai ca justă sau nejustă. O ipoteză este justă în măsura în care teza presupusă nu contrazice nici legile logice şi nici legile realului.

Fără îndoială că ipoteza este şi ea alcătuită din forme logice. Însă, deşi conţine elemente logice, ipoteza este, în ansamblul ei, o formă „infralogică". Ceea ce caracterizează o ipoteză nu sînt formele logice pe care le conţine, ci tensiunea ei interogativă.

Descoperitorul găseşte formele logice din care îşi făureşte ipoteza în ştiinţa epocii sale, însă ipoteza îi este inspirată de nevoile colectivităţii din care face parte şi de pasiunile sale personale.

Înainte de a reflecta lumea aşa cum este, omul de ştiinţă şi-o imaginează. O descoperire este o invenţie verificată. S-ar putea spune, pentru a sublinia caracterul creator al cunoaşterii, că geniul *inventează* lumea aşa cum este ea.

Ipoteza este alcătuită din două elemente componente: *teza* şi *interogaţia*. Teza afirmă un predicat despre un subiect sau o relaţie despre relatele sale, iar interogaţia menţine sub semnul *întrebării* adevărul

acestei afirmaţii. În interiorul ipotezei, teza şi interogaţia nu stau alături, ci se întrepătrund : interogaţia pătrunde în teză şi se aşază în locul copulei sau al relaţiei, iar teza interzice interogaţiei să înlocuiască predicatul sau una din relate, aşa cum se poate întîmpla într-o întrebare obişnuită. O întrebare obişnuită este o propoziţie în care predicatul gramatical există, dar predicatul logic poate lipsi, fiind înlocuit tocmai de semnul întrebării. Din întrebarea : „Cine este acest tînăr ?" nu lipseşte predicatul gramatical, ci cel logic : „Acest tînăr este cine ?", sau mai precis : „Acest tînăr este ?". O dovedeşte şi răspunsul care pune în locul semnului de întrebare predicatul cerut : „Acest tînăr este *student* !"

O întrebare obişnuită mai poate fi şi o propoziţie relaţională în care semnul întrebării înlocuieşte una din relatele judecăţii de relaţie implicate : „X este tatăl cui ?" Răspuns : „X este tatăl lui Y !" Într-o ipoteză, interogaţia nu poate viza decît *copula* sau *relaţia*, celelalte elemente ale tezei fiind neapărat cunoscute.

Între o întrebare curentă şi o ipoteză ştiinţifică există, fără îndoială, deosebiri esenţiale. În vreme ce întrebările de toate zilele implică judecăţi particulare şi contingente, ipotezele ştiinţifice implică judecăţi generale şi necesare. În timp ce judecăţile pe care le cer întrebările obişnuite sînt simple *informaţii*, privitoare mai de grabă la trecut sau cel mult la un viitor apropiat, judecăţile pe care le presupun ipotezele ştiinţifice sînt *explicaţii*, care anticipează viitorul în dimensiunea lui infinită. În sfîrşit, întrebările propriu-zise sînt îndeobşte adresate *verbal* unei alte *persoane*, iar ipoteza este adresată *experimental realităţii* înseşi. De aceea la primele răspund oamenii, la cealaltă realitatea.

Să nu se piardă din vedere că probabilitatea unei ipoteze este considerabil mai mare în ştiinţele naturii, care se mulţumesc cu judecăţi de existenţă, decît în ştiinţele sociale, care tind spre judecăţi de valoare. În domeniul în care determinismul se răstoarnă mereu în libertate, probabilitatea este mai mică şi surpriza posibilă este mai mare. Planificarea creaţiei este mai dificilă decît planificarea producţiei.

5. PREDICŢIA

Viitorul nu poate fi văzut şi, în sens strict, nici prevăzut ; despre el nu se poate decît vorbi. De aceea predicţie este un termen mai potrivit decît previziunee pentru anticiparea viitorului.

Din ipoteza generală („Orice A este B"?), gîndirea deduce o ipoteză singulară („Acest A este B"?), pe care o supune verificării experimentale. Există o deosebire calitativă între inducţia care urcă de la experienţă la ipoteză şi inducţia care urcă de la experiment la teză. Prima e spontană, cealaltă ştiinţifică, de vreme ce experimentul informează că fenomenul s-a comportat conform ipotezei.

Dacă ipoteza este concluzia unei inducţii spontane şi a unei deducţii ipotetice, predicţia este concluzia unei deducţii tetice. Raţionamentul care are ca premisă majoră o teză este o deducţie tetică şi are drept concluzie o *predicţie*. În vreme ce ipoteza este o anticipare a posibilului, predicţia este o anticipare a probabilului.

De aceea principala neîncredere a epistemologiei contemporane vizează legile naturii şi societăţii, precum şi posibilitatea tezelor de a le reflecta. „Nu există cauze în natură, în adevăratul înţeles al cuvîntului. Totul este reciproc cauză şi efect. Materia, împinsă fără ordine şi fără raţiune prin serii de transformări, produce echilibruri trecătoare, îndată rupte, ale căror elemente reconstituie necontenit alte figuri fugitive", scrie, de pildă, A. Bonnet de Viller. Ori de cîte ori metoda metafizică se izbeşte de dialectica lucrurilor, cercetătorul nedialectician este dezamăgit şi se prăbuşeşte din nou pe vechile poziţii ale cratilismului : nu te poţi scălda nici măcar o singură dată în fluxul necontenit al realităţii !

Întrepătrunzîndu-se, cauza şi efectul nu încetează nici o clipă să fie cauză şi efect, iar caracterul trecător al „echilibrurilor" nu sperie nici el pe dialecticianul consecvent, care ştie că, în vreme ce contradicţia este veşnică, unitatea contrariilor este vremelnică.

„În ciuda aparenţelor — insistă acelaşi autor — , niciodată două evenimente nu sînt identice în toate împrejurările lor ; de aceea urmările pe care le antrenează nefiind niciodată aceleaşi, fatalitatea la care sîntem în realitate supuşi ne rămîne ascunsă". Evident că nenumăratele fenomene prin care se manifestă aceeaşi esenţă nu sînt identice. Numai esenţa este identică ; fenomenele sînt diferite şi cel mult asemănătoare. Dacă ne mulţumim cu spectacolul variabilităţii permanente a fenomenelor şi nu ne străduim să pătrundem pînă la esenţa lor, atunci înseamnă că ne lăsăm în voia întîmplării, iar întîmplarea izolată de necesitate se transformă în fatalitate. Autorul vrea ca cititorii să înţeleagă că într-o lume dominată de o fatalitate incognoscibilă predicţia este cu totul neputincioasă.

Dar în lume nu există numai fenomene, ci şi esenţe ; nu există numai întîmplare, ci şi legi. Cunoscînd esenţa, cauza, legea, oamenii pot să anticipeze fenomenele, efectele, întîmplările. Predicţia înseamnă a anticipa comportarea unui fenomen pe baza cunoaşterii prealabile a esenţei sale.

Pentru a se desfăşura cu eficienţă, practicii sociale îi este necesară cunoaşterea esenţelor şi a cauzelor. În cunoştinţă de cauză, ea poate domestici orice efect. Efectele care au aceeaşi cauză şi fenomenele prin care se manifestă aceeaşi esenţă sînt asemănătoare şi deci pot aduce foloase asemănătoare. Oamenii utilizează fenomenele şi efectele, călăuziţi de cunoaşterea esenţei şi a cauzei lor. Faptul că oamenii sînt în stare să utilizeze lucrurile din mediul lor înconjurător este o dovadă că legile obiective există şi că predicţia în lumina căreia s-a desfăşurat acţiunea a fost exactă. Nu aşa gîndeşte şi autorul citat mai sus. După el, „cine zice utilizare, zice modificarea efectelor pretins necesare". Pornind de la ideea că „determinismul exclude finalitatea", el nu mai poate înţelege că finalitatea este modalitatea subiectivă a determinismului obiectiv, că omul tinde să cunoască şi să transforme realitatea şi prin prisma scopurilor. Scopul este şi el o modalitate a reflectării viitorului. Finalitatea este anticiparea unui efect dorit. Prin transformarea determinismului în finalitate, relaţia temporală reală a fost răsturnată, deoarece efectul a devenit „cauză", în sensul în care vorbim despre „cauza socialismului".

Viitorul pătrunde în prezent atît prin intermediul scopurilor, cît şi prin intermediul predicţiilor. Însă, în vreme ce scopurile nu sînt decît conştiinţa nevoilor, predicţiile sînt anticipări explicative, care permit

practicii să transforme fenomenele potrivit scopurilor stabilite. Ca şi predicţia, scopul este o idee prin care gîndirea abstractă ajunge la practica asupra concretului. Scopul are însă nevoie de predicţie pentru a se realiza.

Predicţia poate fi o anticipare cu o crescîndă probabilitate, deoarece este posibilă inducţia ştiinţifică prin care ipoteza se transformă în teză. Numai inducţia ştiinţifică este capabilă să realizeze saltul de la experiment la teză, prin verificarea ipotezei.

Numai că, în ştiinţele despre om, trebuie să se ţină totdeauna seama că viitorul nu se reduce la o simplă prelungire a prezentului, ci depinde într-o măsură din ce în ce mai mare atît de inventivitatea urmaşilor, cît şi de conştiinţa lor. Istoria nu este numai „suferită" de oameni, ci şi „creată" de ei. În ştiinţele sociale, predicţia trebuie să aibă în vedere nu numai cum merg lucrurile, dar şi cum vrem noi să meargă.

Predicţia trebuie să ne arate nu numai ce ne aşteaptă, ci şi ce putem obţine. Viitorologia trebuie să ţină seama nu numai de determinismul lumii, ci şi de libertatea oamenilor de a o schimba.

Tendinţa omului insuficient de umanizat de a scăpa de orice tensiune dialectică împinge mereu omenirea cînd spre idolatrizarea prezentului, cînd spre idolatrizarea viitorului. Prezentismul îl aruncă într-un entuziasm fără ziua de mîine, iar viitorismul îi confiscă orice fericire a zilei de azi. Mitificarea viitorului este la fel de dăunătoare ca şi mitificarea prezentului. Prin idealurile, scopurile şi proiectele noastre, nu numai prezentul intră în contact cu viitorul, dar şi viitorul intră în contact cu prezentul. Altfel munca prezentului s-ar îndrepta spre un viitor de care n-ar mai avea parte nici un prezent. Spre deosebire de raiul diverselor religii, socialismul este un viitor sortit să se transforme continuu în prezent. În societatea care se pregăteşte, fără clase şi fără luptă de clasă, în care egalitatea se va împleti cu o continuă diferenţiere, filozofia, prin esenţa ei critică şi prospectivă, va deveni, în sfîrşit, capabilă să ţină cumpăna între prezent şi viitor.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

UN MEMORABIL EVENIMENT ŞTIINŢIFIC: A III-A CONFERINŢĂ MONDIALĂ DE CERCETARE A VIITORULUI
(Bucureşti, 3—10 septembrie 1972)

Timp de o săptămînă, între 3 septembrie şi 10 septembrie au avut loc, în capitala ţării noastre, lucrările unei prestigioase manifestări ştiinţifice internaţionale: cea de-a III-a Conferinţă mondială de cercetare a viitorului. Conferinţa a fost organizată sub auspiciile Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România, ale Ministerului Educaţiei şi Învăţămîntului şi ale Comitetului permanent al conferinţelor mondiale de cercetare a viitorului.

Desfăşurîndu-se sub înaltul patronaj al preşedintelui Consiliului de Stat al Republicii Socialiste România, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, conferinţa a avut ca temă *Viitorul comun al oamenilor* şi a prilejuit ample dezbateri şi schimburi de păreri asupra principalelor probleme de prognoză economică, tehnică, social-politică, culturală etc. din epoca contemporană. „Viitorul comun al oamenilor" nu poate avea alte premise decît stările prezentului. Dar, pentru ca acest viitor să fie într-adevăr un viitor *comun* al întregii omeniri, este absolut necesar să se depăşească situaţiile conflictuale care însă îi mai despart pe oameni. „Ţelul ştiinţei viitorului — a subliniat tovarăşul Nicolae Ceauşescu în *Mesajul* adresat participanţilor la conferinţă — ... mi se pare a fi tocmai acela de a studia, cerceta şi deschide perspectiva soluţionării problemelor spinoase care frămîntă astăzi lumea, accelerării mersului înainte al omenirii pe calea organizării mai raţionale şi echitabile a societăţii, precum şi a conlucrării fructuoase între toate naţiunile libere şi egale în drepturi, într-un climat de pace şi bună înţelegere". Astfel că „oamenii de ştiinţă care cercetează viitorul ... au datoria de a participa activ la soluţionarea marilor probleme ale veacului nostru, la promovarea idealurilor de progres, colaborare şi pace în lume". Schiţînd marile direcţii în care ar trebui să se îndrepte cercetarea viitorologică, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a arătat că aceasta „nu poate să nu studieze şi să înfăţişeze popoarelor marile avantaje pe care le-ar aduce oamenirii orientarea importantelor resurse materiale care se irosesc astăzi pentru susţinerea cursei înarmărilor, către asemenea obiective cum sînt îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă ale oamenilor, apărarea sănătăţii publice, înflorirea învăţămîntului, ştiinţei şi artelor, înfrumuseţarea mediului ambiant şi alte acţiuni destinate ridicării gradului de civilizaţie şi bunăstare al popoarelor". Cercetarea viitorologică nu poate ignora totodată „problemele legate de evoluţia progresistă a structurii societăţii umane, necesitatea lichidării tarelor sociale

Rev. filoz., **19**, *12*, p. 1477—1489, Bucureşti, 1972

care mai pricinuiesc încă mari suferințe oamenilor, cum sînt exploatarea, inegalitatea, asuprirea altor popoare". De asemenea tovarășul Nicolae Ceaușescu și-a exprimat opinia potrivit căreia „una din marile probleme care nu pot să nu preocupe astăzi cercetarea viitorologică este lichidarea fenomenului subdezvoltării, a stării de înapoiere economică și socială în care se mai află popoarele dintr-o serie de regiuni ale globului ...".

Subliniind faptul că „nu te poți preocupa de viitor fără a acționa și a face ca prezentul să ofere premisele îmbunătățirii zilei de mîine", tovarășul Nicolae Ceaușescu și-a exprimat convingerea că oamenii de știință participanți la Conferința mondială de cercetare a viitorului se vor preocupa în aceeași măsură și de ceea ce trebuie făcut astăzi pentru a pregăti acest viitor.

Solemnitatea deschiderii conferinței a avut loc în seara zilei de 3 septembrie în aula Academiei de studii economice. Lucrările au fost deschise de prof. univ. Manea Mănescu, președintele Comitetului român de organizare. Profesorul Manea Mănescu a dat citire *Mesajului* adresat de președintele Consiliului de Stat al Republicii Socialiste România participanților la cea de-a III-a Conferință mondială de cercetare a viitorului.

Conferința a fost apoi salutată de Bertrand de Jouvenel, președintele Comitetului permanent al conferințelor mondiale de cercetare a viitorului, care a exprimat mulțumiri președintelui Consiliului de stat, tovarășul Nicolae Ceaușescu, pentru mesajul bogat în idei adresat participanților. Directorul general adjunct al UNESCO, Mahdi Elmandjra, a transmis Conferinței urări de succes din partea directorului general al UNESCO.

A doua zi au început — la Academiea de studii economice din București — dezbaterile pe marginea problemelor înscrise pe agenda de lucru a conferinței. Timp de o săptămînă, conform unui program încărcat, au fost susținute, în ședințe plenare și grupe de lucru, sute de comunicări și referate. Conducerea dezbaterilor, a rapoartelor și comunicărilor a fost asigurată de personalitățile cele mai proeminente ale viitorologiei mondiale, în frunte cu B. de Jouvenel, Arne Sörensen, Johan Galtung, Ghenadi M. Dobrov, Lars Ingelstom, Robert Jungk și mulți alții. În timpul conferinței au fost organizate și mese rotunde cu următoarele teme: „Viitorul tineretului și tineretul viitorului", „Viitorul informării", „Informare și documentare în studiul viitorului" și „Viitorul și persoanele vîrstnice". Deschiderea unei expoziții internaționale de literatură despre viitor a suscitat un interes legitim în rîndurile participanților la conferință.

În încheierea lucrărilor conferinței s-a dat citire telegramei adresate tovarășului Nicolae Ceaușescu de către Bertrand de Jouvenel, președinte de onoare al conferinței, ca răspuns la *Mesajul* adresat de președintele Consiliului de Stat al Republicii Socialiste România participanților la cea de-a III-a Conferință mondială de cercetare a viitorului.

★

Dacă privim retrospectiv activitatea delegației române, avînd în frunte pe profesorii Manea Mănescu, Miron Constantinescu, Mircea Maliță și Roman Moldovan, putem spune fără îndoială că succesul conferinței i s-a datorat în bună măsură acesteia. Cercetătorii români au desfășurat o intensă activitate, susținînd numeroase și interesante rapoarte, comunicări, referate, stimulînd discuții și participînd activ la ele. Mulți dintre cercetătorii români au fost raportori principali în ședințe plenare sau de grup, alții au prezidat lucrările unor ședințe sau au fost coordonatori. Această susținută activitate a viitorologilor români constituie o dovadă elocventă a avîntului pe care l-au luat în ultimii ani cercetările prospective în țara noastră. Rapida dezvoltare a cercetărilor din domeniul viitorologiei se integrează în măsurile luate de partidul nostru în vederea perfecționării organizării și conducerii economiei naționale, a vieții sociale în ansamblu. În această ordine de idei, profesorul Roman Moldovan, vicepreședinte al Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România, a precizat că „... găzduirea Conferinței de viitorologie în țara noastră dobîndește o semnificație particulară: se întîlnesc oameni de știință de pretutindeni să discute despre viitor la București, capitala unei țări în care investigarea viitorului a devenit o problemă de importanță națională, o preocupare centrală

de partid și de stat, ca o condiție de bază pentru realizarea unei dezvoltări în ritm intens a economiei, pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate".

Larga și variata participare la conferință a unor cercetători din toate continentele a prilejuit un dialog susținut între reprezentanții unor școli de viitorologie care au la bază ideologii și metodologii din cele mai diverse. În cadrul acestui dialog, cercetătorii români, ca și ceilalți viitorologi din țările socialiste, au avut un fructuos schimb de idei cu reprezentanți de seamă ai școlilor de viitorologie americană, japoneză, vest-europeană etc. Scoțînd în evidență faptul că oamenii de știință abordează problemele viitorului și interpretează rezultatele cercetărilor în lumina unor concepții filozofice diferite și a unor opțiuni politico-ideologice diferite, profesorul Constantin Vlad, vicepreședintele Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România, a arătat că tocmai acest fenomen „creează premise pentru un dialog fertil între diferitele orientări și curente de gîndire, în cadrul căruia noi, ca adepți ai filozofiei marxiste, ca oameni de știință dintr-o țară socialistă, afirmăm deschis și argumentat concepția noastră cu privire la perspectivele societății, demonstrăm validitatea și necesitatea viziunii socialiste și comuniste despre viitor".

★

În condițiile revoluției științifice-tehnice contemporane sîntem confruntați tot mai acut cu sisteme complexe care implică natura, omul, societatea și tehnologia. Tocmai această complexitate fără precedent a problemelor pe care omul este silit să le rezolve impune mai mult decît oricînd ca dezvoltarea contemporană să se integreze într-o largă viziune de viitor. În plus, datorită impactului științei și tehnologiei asupra civilizației noastre, viitorul oamenilor nu mai poate fi gîndit decît în termenii unui *viitor comun* al întregii omeniri.

Bertrand de Jouvenel a insistat foarte mult asupra ideii apariției, în epoca noastră, a unei „conștiințe planetare" și asupra necesității transformării acesteia într-o forță activă îndreptată în direcția viitorului comun al oamenilor și în direcția menținerii păcii. De asemenea, savantul francez a ținut să releve că explozia de studii asupra viitorului care a urmat celui de-al doilea război mondial a stat sub semnul unui înalt spirit de responsabilitate al intelectualilor preocupați să prevîntîmpine o nouă catastrofă.

Se poate spune că acest sentiment de responsabilitate al oamenilor de știință în fața viitorului a constituit una dintre trăsăturile esențiale ale conferinței de la București.

Varietatea tematică transpare cu ușurință și dintr-o simplă enumerare a problemelor — de mare interes — care au fost dezbătute în ședințele plenare : *rolul științei în inovația socială, metode de abordare a viitorului, responsabilitatea socială a cercetării viitorului, reprezentări ale diferitelor popoare asupra propriului lor viitor, educația pentru viitor, poziția socială în imaginea despre viitor, creativitatea maselor, cercetarea viitorului — examen critic retrospectiv și perspectiv.* De asemenea au avut loc în plenare o dezbatere asupra programului Comisiei Națiunilor Unite pentru viitor și un schimb de idei, organizat în comun cu Federația Internațională de Marketing, pe tema „Viitorul consumului". În afara ședințelor plenare, lucrările conferinței s-au desfășurat în 14 grupe de lucru, fiecare cu profilul ei specific : Grupa 1 : *Metode matematice în cercetarea viitorului* ; grupa a 2-a : *Modele de relații internaționale* ; grupa a 3-a : *Politica ecologică pe termen lung* ; grupa a 4-a : *Cercetare și acțiune în studiul și crearea viitorului* ; grupa a 5-a : *Viitorul țărilor în curs de dezvoltare* ; grupa a 6-a : *Prognoză socială, prognoza dezvoltării științei și culturii* ; grupa a 7-a : *Noi concepte ale creșterii și viitorul economiei* ; grupa a 8-a : *Probleme de comunicare în legătură cu cercetarea viitorului* ; grupa a 9-a : *Tehnologia și viitorul* ; grupa a 10-a : *Planificarea inovației educaționale* ; grupa a 11-a : *Grupele de lucru ale Federației Internaționale de Marketing* ; grupa a 12-a : *Științele sănătății și societatea noastră viitoare* ; grupa a 13-a : *Probleme filozofice și epistemologice ale cercetării viitorului* ; grupa a 14-a : *Laboratorul de creare a viitorului.*

Dintre numeroasele concluzii care s-au desprins din lucrările congresului vom puncta doar cîteva. Numeroși cercetători au reliefat un fapt de primă importanță pentru domeniul

cercetării viitorului, și anume că actuala conferință a dovedit că vechea concepție a viitorologiei care oferea o imagine descriptivă asupra viitorului a fost înlocuită de o viziune prin excelență dinamică. „Nu mai trebuie să încercăm să spunem *cum* va fi lumea în anul 2000 — a subliniat omul de știință olandez Michel van Hulten —, ci, dacă vrem ca ea să se structureze într-un anumit mod, trebuie să căutăm și să găsim astăzi metodele de a ne atinge țelul". Iar Bertrand de Jouvenel a arătat că în prezent savanții se îndeletnicesc nu cu simple speculații ale viitorului, ci „caută să stabilească puncte de convergență între diferite discipline științifice pentru a elucida cît mai profund perspectivele omenirii".

De asemenea a devenit evident faptul că, în ciuda succeselor substanțiale obținute mai ales în domeniul previziunii tehnologice și economice, viitorul nu se poate construi numai pe această bază, iar abordarea aspectelor sociale a stîrnit în rîndurile specialiștilor o mare diversitate de păreri. Cercetătorii din țările socialiste au arătat că prognoza marxistă își propune să prospecteze viitorul prin prisma unei viziuni sistematice, integratoare, bazîndu-se pe relațiile dialectice care există între subsistemul economic, subsistem tehnologic și cel social. După cum a arătat Mihai Botez, directorul Laboratorului de cercetări prospective al Universității din București, „cercetarea viitorului nu mai poate fi privită ca un simplu capitol al filozofiei, psihologiei, sociologiei etc., ci cere cu necesitate o abordare integratoare". În acest sens se poate spune că „domeniul construcției previzionale este mai ales un teren al cercetării de *echipă* și *sistem*", ținînd seama de *scopul* întregii evoluții a economiei, științei și tehnologiei : *dezvoltarea societății*. În această ordine de idei, M. N. Rutkevici, directorul Institutului de cercetări sociologice al Academiei de Științe a U.R.S.S., și-a exprimat părerea că prognoza „trebuie să înfățișeze tabloul general al vieții sociale în viitor".

S-a subliniat, de asemenea, foarte apăsat — de către numeroși oameni de știință — ideea că relația viitoare dintre om și tehnică este o problemă *socială* fundamentală. Nu rareori progresul tehnic aduce oamenilor, în țările capitaliste, pe lîngă alte avataruri, șomajul. Dar aceasta nu poate constitui un motiv în vederea opririi progresului tehnic, care dealtfel nici nu poate fi oprit, ci reprezintă o nouă manifestare a necesității de a modifica condițiile sociale care fac din progresul tehnic un dușman al omului.

Necesitatea acționării în direcția modelării dimensiunii umane, în direcția creării pentru viitor a unor oameni care să nu devină simple anexe ale tehnicii, ci să se manifeste în cîmpul social ca individualități multilateral dezvoltate, a constituit o altă idee directoare a conferinței. În vederea realizării unui progres și în problema dezvoltării creativității individuale, a reeducării sensibilității omului, s-a propus ca, alături de prospectiva economică, tehnologică și socială, să se apeleze și la psihologie, antropologie, etnologie etc.

Prin multitudinea de probleme — vitale pentru viitorul omenirii — pe care le-a abordat, prin înaltul spirit de responsabilitate care a animat spiritul general al dezbaterilor, prin perspectivele pe care le-a deschis în vederea colaborării rodnice între oamenii de știință din întreaga lume, Conferința mondială de viitorologie care a avut loc la București a constituit un însemnat eveniment științific.

Publicăm în continuare opiniile cîtorva participanți cu privire la lucrările conferinței.

Miana Brucăr

VIITOARELE VALORI ȘI VALOAREA VIITORULUI

Una dintre constantele domeniilor realmente dinamice ale cunoașterii contemporane este aceea de a repune în discuție, cu prilejul marilor reuniuni internaționale, însești bazele epistemologice și orientările metodologice ale științei respective. Este cazul, într-o mare măsură, și al

celei de-a III-a Conferințe mondiale de cercetare a viitorului : descifrarea nevoii de *revizuire critică* a însești fundamentelor disciplinei a fost nu numai concretizată prin prezența unei plenare consacrate special acestei analize retrospective și prospective cu privire la „știința viitorului", ci, mai ales, prin multitudinea de aprecieri critice, ipoteze și întrebări ce i se adresau acesteia. Dar răspunsul la dificila întrebare: „care este viitorul științei viitorului?" nu putea fi dat decît prin aprofundarea problemei sensului, a valorii însăși a viitorului. Cu alte cuvinte, prin orientarea *axiologică* a cercetării viitorului — cerință pe deplin conformă viziunii marxiste despre construirea istoriei de către subiecți conștienți de scopurile și sensurile acestei opere.

Este cunoscut, dealtfel, că în ultimii ani, ca replică la tendințe unilateral-economiste și tehnologiste care amenințau să predomine studiul viitorului, reducîndu-l la un simplu instrument tehnocratic de menținere a statu-quo-ului, s-a afirmat „futurologia critică", curent complex ca determinații ideologice, filozofice și metodologice, el însuși contradictoriu; interesul acestei noi orientări, adeseori fructuos inspirată din filozofia marxistă, constă în *efortul de redimensionare umanistă a cercetării viitorului* îndeosebi prin susținerea preponderenței scopurilor asupra mijloacelor, a intenționalității asupra procesualității, deci a v a l o r i l o r asupra datului, a i d e a l u l u i asupra realului. Semnificativ în acest sens este colocviul internațional care a premers cu cîteva luni Conferința de la București, colocviu ținut la Loccum (R. F. a Germaniei). Avînd ca temă critica cercetărilor consacrate viitorului și afirmarea unei „futurologii antropologice", colocviul a susținut necesitatea unei critici a futurologiei subordonate *establishment*-ului (prin orientarea sa economistă și tehnologistă) și, totodată, a dezvoltării „unei cercetări a viitorului subordonate realelor necesități și posibilități ale omului, adică ale unei viitorologii conștient politice, capabilă să ajute omul să cunoască amenințările existente la adresa vieții sale și să înlăture cauzele acestor amenințări".

Pentru această confruntare între tendințele tehnocratice și cele umaniste sînt caracteristice atît plusurile, cît și minusurile modului în care Conferința de viitorologie de la București s-a înscris în tendința de afirmare a orientării axiologice.

Indiscutabil, țelurile afirmării omului, sensurile sociale ale definirii și construcției viitorului au fost implicite celor mai multe dintre comunicările făcute, au constituit subtextul nemărturisit al majorității confruntărilor. Ceea ce mi se pare însă caracteristic Conferinței de la București este, printre altele, caracterul *explicit* pe care, în mai multe dintre plenarele sau grupele de lucru ale reuniunii, l-a dobîndit dezbaterea în jurul dimensiunii axiologice a viitorologiei. Se pot aminti, în acest sens, plenarele privind reprezentările diferitelor popoare asupra propriului lor viitor, poziția socială și imaginea despre viitor sau responsabilitatea socială a cercetării viitorului, cele privind problemele filozofice, epistemologice și metodologice ale studierii viitorului sau dezbaterile pe teme mai precise, cum au fost : educația pentru viitor, creativitatea maselor, comunicarea și problemele viitorului, tineretul viitorului și viitorul tineretului. Desigur, este imposibil să ne referim în cuprinsul acestor pagini la toate aceste probleme ; preferăm, de aceea, să ne oprim la cîteva dintre ideile majore pe care raportarea valorilor la viitor și a viitorului la valori le-a suscitat în cadrul conferinței.

VIITORUL : VALOARE — REALIZARE SAU VALOARE — CREAȚIE? Majoritatea, dacă nu unanimitatea cercetătorilor consideră, în mod firesc, viitorul ca o realitate diferită de cea a prezentului, deși aflată în continuarea acestuia. Dar, de la acest consens foarte general, pozițiile se despart în mod radical : pentru mulți, viitorul nu este decît o *prelungire*, mai mult sau mai puțin liniară, a prezentului și chiar a trecutului ; desigur, și o schimbare, dar concepută mai ales în sensul unei creșteri, al acumulării de noi elemente congruente cu cele existente. Pentru acești futurologi, viitorul prezentului este în trecut, iar viitorul viitorului este în prezent. În plan teoretic se afirmă continuitatea ; în plan metodologic se utilizează extrapolările. Consecința în planul axiologic este preponderența *valorilor-realizare* (*achievement values*), orientarea

prospectivei, a prognozei și îndeosebi a planificării în funcție de nevoile și aspirațiile prezente eventual amendate prin prisma unei creșteri cantitative probabile și predictibile. Caracterul viitorologiei este, în acest context, predominant explorativ și descriptiv.

Acestei tendințe i se opune aceea pentru care viitorul reprezintă mai ales o *transcendență* a prezentului o schimbare calitativă (și nu numai o acumulare cantitativă). În „prelungirea" trecutului și a prezentului există nu un singur viitor, ci mai mulți „viitori posibili" (Bertrand de Jouvenel a reluat chiar în cuvîntul de deschidere motivele dezacordului său față de denumirea de „futurologie" aparținînd unui alt participant la conferință, O. Flechtheim : „Este o denumire pe care eu unul nu am acceptat-o ... eu folosesc însă termenul « *futuribles* » pentru a evidenția caracterul deschis al viitorului, faptul că există mai mulți viitori posibili, ... viitori mai buni și viitori mai răi, iar în prezent trebuie să vedem germenii acestor viitori posibili"). Există, așadar, *nu numai mai mulți viitori ai unui prezent, ci viitori dezirabili și nondezirabili*. Se observă, evident, locul incomparabil mai important pe care, în cadrul unei atare tendințe, îl au valorile, judecata axiologică : aparentei sau relativei neutralități axiologice a teoriei viitorului ca prelungire univocă a prezentului, a idealului ca simplă dezvoltare a realului și a proiectului ca simplă evoluție liniară a datului — tendința la care ne referim le opune *angajarea axiologică* : între mai mulți viitori posibili, avînd fiecare propria lui dimensiune valorică, se impune o alegere. Viitorul prezentului și, cu atît mai mult, al viitorului nu este în trecut și nici chiar în prezent (deși viitorul rămîne legat atît de trecut, cît și de prezent), ci, mai ales, în *viitorul ales*. În lumina acestei tendințe a cercetării viitorului în plan teoretic se afirmă discontinuitatea, iar în plan metodologic inovația. Consecința în planul axiologic este, în acest caz, preponderența *valorilor-creație* transpusă în orientarea prospectivei, a prognozei și planificării în funcție nu atît de tendințele actuale și de forma prezentă a aspirațiilor și așteptărilor, cît de valorile dezirabile ale viitorului. În această ipostază viitorologia este predominant normativă (E. Jantsch).

DE LA VALORILE PREZENTULUI LA VALORILE VIITORULUI. Conferința de la București a fost pe deplin ilustrativă pentru confruntarea celor două tendințe analizate mai sus, studiul viitorului marcînd o varietate largă de poziții între extremele amintite. Frecvente au fost comunicările care cuprindeau o analiză directă sau indirectă a valorilor ca parametri ai perspectivelor de dezvoltare din domeniul economic, social, politic sau cultural, valori exprimînd însă în mod precumpănitor opțiunile și orientările prezente. S-ar putea cita, în acest sens, concluzia lui J. Galtung cu privire la datele cercetării internaționale *Imaginea anului 2000* : remarcînd existența unui relativ insuficient interes pentru viitor și, mai ales, a unei necorespunzătoare pregătiri pentru acesta, lipsa capacității imaginative pentru proiectarea sa ca ceva diferit de prezent, autorul conclude că majoritatea aprecierilor despre viitor obținute prin cercetare sînt mai sugestive pentru cunoașterea orientărilor valorice ale prezentului decît pentru cunoașterea viitorului însuși. Un alt exemplu care s-ar putea cita în același sens este cel al cercetării prezentate de M. Pierre și W. van Hoorick cu privire la aspirațiile pe termen lung și evoluția valorilor în Belgia : autorii definesc, dealtfel, valorile ca opinii care predomină, de obicei, într-un mod latent, într-un grup social și se referă la stadiul actual sau la evoluția dorită a societății. Cercetarea confirmă în mare parte faptul că incidența valorilor asupra planificării relevă cel mai adesea luarea în considerare a opțiunilor axiologice prezente și doar într-o măsură cu totul neînsemnată proiecții ale valorilor viitoare.

Situații asemănătoare au putut fi observate și în numeroase alte comunicări prezentate în cadrul plenarelor sau al grupurilor de lucru, definirea obiectivelor creșterii economice, a sarcinilor planificării sociale, a conținutului și tehnologiilor de învățămînt etc., pornind, mai ales, de la parametrii actualmente în vigoare, de la valorile recunoscute.

Cu toate acestea, în cadrul unor comunicări și dezbateri ale conferinței a putut să fie observată, într-un mod mai mult sau mai puțin explicit, și cealaltă tendință. Semnificative în acest sens mi s-au părut mai ales discuțiile privitoare la noile concepte ale creșterii și viitorului

economiei : ampla dezbatere asupra valorilor care trebuie să călăuzească conceptul de creștere economică a prilejuit o interesantă confruntare de opinii asupra tezelor „limitelor creșterii" avansate în raportul M.I.T. Relevînd atît meritele cît și neajunsurile concluziilor privitoare la ideile despre necesitatea lui „*zero growth*" (creștere de nivel zero), susținută de Meadows și Clubul de la Roma (A. Peccei), aceste discuții au repus în dezbatere, în fond, problema valorii sociale și umane a perspectivelor de dezvoltare în lumea contemporană.

Și în cadrul discuțiilor privind tehnologia și viitorul au fost relevate interesante aspecte ale aceleiași problematici. Subliniind interdependența dintre tehnologie și sistemele de valori, B. G. Cooper critica orientările tehnocratice și efectele dezumanizante ale „societății tehnologice", arătînd că, „în multe din țările comuniste și ale lumii a III-a ..., în orientarea omului spre viitor tehnologia dă prioritate sistemelor valorice", iar concluzia sa era : „Evaluarea contemporană a viitorului uman și a posibilelor opțiuni pentru acest viitor trebuie, în mod evident, să includă evaluarea raporturilor dintre dezvoltarea tehnologică și valori și armonizarea lor pentru o creștere echilibrată". O utilă precizare, în acest sens, poate fi găsită în comunicarea *Rolul valorilor în politica de planificare a dezvoltării naționale*, făcută de A. N. Christakis, în care se arăta că „valorile și tehnologiile nu trebuie considerate ca variabile independente și exogene, căci ele derivă deopotrivă din procesele de învățare socială, care, la rîndul lor, sînt dependente de dinamica culturală a societății respective". Ca atare, autorul pledează pentru includerea în scenariile dezvoltării a componentei axiologice, concretizată îndeosebi prin conceptul de „scop". Ajungem astfel din nou la curentul „*futurologiei culturale*", la care s-a referit A. M. Harkins, curent în lumina căruia, eliberîndu-se din unilateralitatea pragmatică a extrapolării tendințelor prezente ale creșterii economice și tehnologice, cercetarea viitorului își propune în prealabil definirea „*calității vieții*" ca *scop* în funcție de care se definesc căile și mijloacele dezvoltării.

Contribuții interesante au fost aduse în acest domeniu de reprezentanții viitorologiei marxiste prin înfățișarea premiselor teoretice și a experienței practice a unei prospective, prognoze și planificări orientate de valorile specifice socialismului și comunismului. După cum sublinia în comunicarea sa despre analiza sistemică a planificării sociale, profesorul sovietic I. V. Bestujev-Lada, *previziunea* are atît o dimensiune *descriptivă-predictivă*, cît și una *prescriptivă-predirectivă* : „Predicția înseamnă recepția și transmiterea informațiilor despre viitor, descrierea perspectivelor, stărilor și rezolvărilor viitoare. Predirecția înseamnă rezolvarea acestor probleme, utilizarea și transformarea informațiilor despre viitor în scopuri ale activității personalității și societății". Ca atare, valorile intervin ca elemente esențiale, legate mai ales de caracterul normativ, prescriptiv al viitorologiei în general și al planificării în special. O amplă participare în dezbaterea acestor probleme au avut-o economiștii, sociologii, planificatorii și alți specialiști ai țării noastre, în ale căror comunicări și intervenții la dezbateri s-au reflectat pe larg orientările de principiu ale partidului și statului nostru care stau la baza prognozelor și planurilor de perspectivă, cincinale și anuale ; cadrul instituțional, creat ca urmare a hotărîrilor Conferinței Naționale a partidului din iulie 1972 și, mai ales, orientarea prospectivei în lumina obiectivelor umaniste ale făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, în vederea satisfacerii nevoilor și aspirațiilor materiale și spirituale ale omului au fost expuse în cadrul intervenției profesorului Miron Constantinescu în prima ședință plenară a conferinței, precum și în cadrul participărilor altor reprezentanți ai țării noastre.

VIITORUL EDUCAȚIEI ȘI EDUCAȚIA PENTRU VIITOR. Problematica valorilor viitoare și a valorii viitorului a fost prezentă în dezbaterile conferinței nu numai prin prisma aspectelor social-economice, ci și a celor educaționale. Atît în plenara și grupul de lucru consacrate în mod direct acestor probleme, cît și în alte reuniuni, ca aceea condusă de Robert Jungk, privind comunicațiile și viitorul sau masa rotundă despre tineretul viitorului și viitorul tineretului, așteptările, cerințele, îngrijorările și aspirațiile privind formarea de azi și de mîine a omului pentru a evita „șocul viitorului", s-au concentrat într-o amplă, deși nu întotdeauna

suficient de profundă și științific orientată dezbatere asupra valorilor actuale și viitoare ale educației. Subliniind ideea că omenirea învață și trebuie să învețe viitorul, profesorul Mircea Malița se referea la avantajele aplicării unei teorii lărgite a învățării (inclusiv a modelelor matematice de studiere a acestui proces) la activitățile generale de construire a viitorului. Unul din principalele argumente aduse în acest sens, afirma autorul, este acela că „aplicarea modelului proceselor de învățare permite o salutară concepție probabilistică, întrucît înlocuiește cantitățile absolut determinate ale unei anumite etape cu probabilitatea că o anumită stare (succes sau eșec) se va produce la un anumit moment dat". Este de la sine înțeles că o asemenea viziune despre viitor implică luarea în considerație a rolului esențial al definirii valorilor viitoare pentru orientarea scopurilor și metodelor educației pentru viitor.

Este interesant de observat gama largă a preocupărilor prezente în cadrul acestei problematici : de la considerații stricte de tehnologie didactică sau proiecte de reformă a programei (de pildă comunicările lui Irving H. Buchen sau Dieter Mertens) la modele matematice privind dezvoltarea învățămîntului sau orientarea profesională și pînă la exegeze teoretice privitoare la sensurile educației viitorului în cadrul cărora s-a evidențiat o mare varietate de orientări ideologice, etice și axiologice (alături de teoriile bazate pe principiile umanismului marxist cu privire la educarea creativității susținute, de pildă, de profesorul polonez Buchodolski au fost prezentate tezele de inspirație existențialistă ale cercetătorului danez Kay-Nielsen).

Este evident că discuția privitoare la perspectivele și imperativele educației viitorului a conturat noi puncte de vedere privitoare la valorile în lumina cărora este firesc și necesar să se orienteze școala și educația prezentului ; au fost, astfel, evidențiate convergențele și divergențele, inclusiv contradicțiile valorilor actuale în raport cu cele proiectate sau prevăzute.

În ceea ce privește raportarea educației la procesul de evoluție a valorilor, deosebit de interesantă este poziția afirmată de un număr tot mai mare de cercetători cu privire la ceea ce se numește, de obicei, „viitorul deschis" : în lumina ideilor despre „viitorii posibili", mai multe comunicări au adus argumente pentru considerarea „pluralistă", sub raport axiologic, a societății viitoare. Principalul susținător al acestei orientări , futurologul de origine japoneză Maruyama, justifica, prin prisma legii de continuă „heterogenizare" a societății, necesitatea unei noi logici a cercetării viitorului care să pornească de la ideea că, în perspectiva timpului, au valoare nu elementele care la un anumit moment dat se dovedesc cele mai puternice, ci elementele „simbiotice", adică acelea care au cea mai accentuată capacitate de sinteză. Dacă o asemenea orientare împiedica într-o măsură o analiză a dialecticii transformării și contradicțiilor valorilor și deci o posibilitate de selecție a acestora, alte poziții, cum a fost aceea a lui A. Wiener (colaboratorul lui H. Kahn și coautor al lucrării *The Year 2000*), au dovedit o unilateralitate contrară, extrapolînd în relativa „varietate" a alternativelor de viitor mai ales diversitatea unor poziții actuale și, mult mai puțin, posibila lor schimbare în funcție de afirmarea unor noi valori.

Subliniind viziunea pluralistă a viitorului caracteristică marxismului, profesorul Pavel Apostol descria caracterul nonliniar, structura stohastică a viitorului reprezentînd un ansamblu de diferite posibilități alternative. Fiind în parte virtual existent, iar în parte trebuind să fie inventat, constituind nu un existent, ci un ansamblu de posibili, realizabili și dezirabili, viitorul implică prin sine o abordare orientată valoric, emergența momentului axiologic în cadrul studiilor viitorului reprezentînd atît o cerință a logicii dezvoltării studiilor, cît și un semn al unei orientări umaniste a acestor cercetări.

Este, dealtfel, cadrul în care o serie de participanți au remarcat cerința unei asemenea dezvoltări a cercetărilor de viitorologie care să favorizeze o acțiune socială transformatoare, călăuzită de marile valori ale afirmării plenare a omului ; pledoaria lui Robert Jungk pentru creativitate, concretizată în susținerea „laboratoarelor de creare a viitorului" ca alternativă la instituții, adeseori subordonate intereselor tehnocratice, de tipul „think-tank-urilor", s-a înscris în această tendință majoră care militează pentru o „axiologizare" a cercetării viitorului. Și este, desigur, îmbucurător că în *Declarația* adoptată de conferință cu privire la bazele Fede-

rației mondiale de cercetare a viitorului aceeași cerință a unei mai ample abordări a problematicii viitorului prin prisma valorilor și-a găsit o puternică susținere.

Așa cum se spunea cu o deosebită claritate în mesajul adresat conferinței de tovarășul Nicolae Ceaușescu, sub al cărui înalt patronaj și-a desfășurat lucrările întîlnirea mondială de la București a cercetătorilor viitorului, prospectiva nu poate să nu pornească de la marile probleme ale prezentului, acționînd astfel încît acesta să ofere premisele unui viitor mai bun, corespunzător celor mai înalte aspirații ale oamenilor.

Dr. Fred Mahler,
director adjunct al Centrului de cercetare
pentru problemele tineretului

CÎTEVA NOTAȚII PE MARGINEA LUCRĂRILOR CONFERINȚEI

Comentînd lucrările celei de-a III-a Conferințe mondiale de cercetare a viitorului, profesorul italian Guido Martinotti sublinia faptul că a rămas cu impresia că „granițele viitorologiei nu sînt încă bine definite" și că ne aflăm în fața unei „noi discipline, care este însă departe de a fi conturată". Aceeași idee a revenit, sub diferite forme, și în alte opinii ale participanților, surprinși de varietatea temelor, de diversitatea unghiurilor de vedere și chiar de repertoriul larg al nivelelor la care au fost puse și, uneori, tratate subiectele, de caracterul eterogen al asistenței, în sfîrșit de atmosfera destul de diferită de cea a tradiționalelor manifestări strict științifice. Iar dacă această impresie de diversitate a dominat opiniile personale ale participanților, ea trebuie să fi părut și mai accentuată la nivelul întregii conferințe, cel puțin la o primă privire. Chiar dacă, reluînd o expresie mult folosită, am sugera că diversitatea este cea care creează o anume unitate, cred că aceasta nu trebuie căutată atît în lucrările propriu-zise ale conferinței, cît în nobilele intenții ale participanților și în sentimentul de responsabilitate față de viitor, pe care celebrul Bertrand de Jouvenel îl remarca încă în ședința de deschidere drept caracteristica esențială a acestei a III-a Conferințe de cercetare a viitorului. Iar în cuvîntul de închidere, directorul executiv al conferinței, prof. Pavel Apostol, relua în fond aceeași observație atunci cînd atrăgea atenția asupra faptului că lucrările au demonstrat larga deschidere a cercetării previzionale către viață, necesitatea implantării acesteia în activitatea curentă, în practica socială, depășind astfel granițele stricte ale științei.

Am început cele cîteva notații personale asupra acestei importante manifestări găzduite de țara noastră cu observațiile generale de mai sus, fiindcă mi se pare indispensabilă marcarea sistemului de referință în care trebuie încadrate orice aprecieri la adresa lucrărilor propriu-zise. Este sigur că cel ce a urmărit conferința cu speranța regăsirii modelului tradițional al *unui* domeniu precis delimitat, supus *numai* investigației științifice, ar fi putut fi în mod sincer surprins de a fi văzut alături lucrări rezultate din investigații minuțioase și îndelungate și simple păreri cu aer diletant ; sau ar fi putut remarca candoarea unor intervenții la discuții, ce denota uneori puternicele reflexe ale gîndirii retrospective și sectoriale în frecventarea unor probleme ce se cer analizate cu alte mijloace (de pildă s-a vorbit în unele ședințe despre previziuni „adevărate", „false", „bune", „rele" etc., fără nici un fel de precizări ori s-au emis adevărate „profeții" univoce etc.). Orientarea generală a Comitetului permanent de organizare a conferințelor mondiale de cercetarea viitorilor — cunoscut ca promovînd în special previziunea socială și metodele criticii într-o versiune constructivă — și-a pus de asemenea puternic amprenta asupra tematicii, ca și asupra modului de tratare a subiectelor propuse : precizarea — cu oarecare

ostentație—a „reperului" uman al tuturor dezvoltărilor a îndepărtat astfel dezbaterile de problemele previziunii tehnologice sau de problemele previziunii economice propriu-zise, care au apărut mai mult sub forma unor discuții *despre* decît al unor discuții *în* aceste domenii; faptul în sine nu este, desigur, criticabil, ținînd seama de necesitatea selectării unei tematici de lucru, ca și a corelării tematicii cu participarea.

În sfîrșit, se poate ca cercetătorii cu cultul specialității să fi fost ușor dezamăgiți de nivelul profesional al unor dezbateri, care nu s-au ridicat totdeauna, probabil, la înălțimea disputelor dintre specialiștii de vîrf al unor domenii cu tradiție.

Personal, cred însă că toate aceste eventuale nemulțumiri ar denota ignorarea atît a specificului, cît și a stadiului actual al cercetărilor previzionale. Parafrazînd expresia unuia dintre marii absenți de la Conferința de la București, H. Ozbekhan, aș spune că „viitorul comun al oamenilor" nu este o problemă, ci o „problematică", un generator de probleme care nu pot fi definite izolat, ci se conturează numai în raporturile lor reciproce, reclamînd puncte de vedere diferite, într-un dialog continuu ce refuză modelul unic în favoarea unei tratări mai cuprinzătoare. Un alt mare absent de la conferință, C. W. Churchman, numește această atitudine, prin excelență activă, „abordare sistemică". Într-o astfel de viziune, problema „frontierelor" viitorologiei capătă, desigur, alte semnificații, ca și cea a „contururilor"; și, personal, mă întreb dacă impresia de mozaic și de „stadiu de formare" a cercetărilor previzionale, resimțite uneori ca insuficiențe, nu provin din încercarea de a modela după tipare tradiționale, ceea ce refuză modelul prin însăși esența sa. Iar în perspectiva acestui dialog continuu și multiplu între puncte de vedere diferite, cred că pluralitatea modelelor și chiar a nivelelor de tratare a „problematicii" nu mărturisește eclectism diletant, ci maturitate. Pe de altă parte, abordarea sistemică precizează că în această viziune „punctul inițial" al investigației nu este esențial; iată deci că eventualele limitări ale tematicii, sau orientarea ei premeditată către anumite probleme, nu exclude aprioric posibilitatea unei cuprinderi active și a altor regiuni, decît cele declarate explicit. În sfîrșit, abordarea sistemică este prin excelență transdisciplinară: exigențele specializării sînt încadrate într-o altă perspectivă. Spre a fi mai explicit, am să precizez că, de pildă, matematicianul de profesie nu se așteaptă să găsească într-o conferință de prospectivă noutăți senzaționale în cîmpul strict al matematicilor, ci, convertit la atitudinea sistemică, urmărește implicațiile punctului său de vedere, compatibilitatea și integrarea metodelor, cîmpul lor de aplicabilitate într-un dialog continuu cu colegii matematicieni sau cu alți cercetători interesați în aceste dezvoltări.

Cred că numai în această perspectivă lucrările celei de-a III-a Conferințe mondiale de cercetare a viitorului își dezvăluie cu adevărat semnificațiile. Îmi revine sarcina de a prezenta dezbaterile legate de previziunea cercetării științifice, de previziunea în domeniul tehnologiei, de previziunea economică și de problemele metodologiei cercetării prospective. Aceste probleme au fost prezente, evident, în primul rînd în cadrul unor ședințe plenare legate de aceste teme (de pildă consacrate „Rolului științei în inovația socială" sau „Metodologiei de abordare a viitorului"), ca și în cadrul unor grupe de lucru specializate („Noi concepte asupra creșterii și viitorul economiei". „Tehnologia și viitorul", Prognoza socială, științifică și culturală", „Metode matematice în cercetarea viitorului"). Problemele de acest tip au apărut însă și în alte dezbateri, care nu erau explicit orientate spre aceste subiecte, ca, de pildă, în cadrul plenarelor consacrate responsabilității sociale în cercetarea viitorului educației sau viitorilor țărilor în curs de dezvoltare, ca și al lucrărilor grupelor de lucru legate de „Politica ecologică pe termen lung", „Modele de relații internaționale", „Problemele epistemologice și filozofice ale studiilor asupra viitorilor", sau în programul special organizat de Federația Internațională de Marketing. Nu am intenția să reproduc aici programul conferinței, cu autori și titluri de lucrări „conectate" prin fraze generale. Am să notez numai cîteva impresii personale generale asupra subiectelor și tratării. Mi s-a părut pilduitor interesul declarat pentru problemele acțiunii și deciziei, manifestat și prin tensiunea politică ridicată ce a străbătut lucrările. Am avut ocazia să urmăresc anul trecut,

la Paris, un mare congres consacrat „științei și tehnicii anului 2000", ale cărui dezbateri au rămas în majoritate, după părerea mea, la elementare dezvoltări explorative, în spiritul unei viziuni predominant inerțiale și sectoriale. Lucrările conferinței de la București au trecut cu mult de acest stadiu elementar, chiar dacă uneori ponderea generalităților a depășit așteptările. Autorul acestor însemnări are o serie de rezerve personale față de prognozele individuale ale specialiștilor, întemeiate în special pe intuiții și analogii. De aceea, cred că o mare parte a ipotezelor și a eventualelor rezultate lansate în lipsa unei armături metodologice riguroase, la nivelul posibilităților actuale, trebuie considerate mai degrabă puncte de vedere personale, desigur interesante, însă oferind numai materialul brut al unor cercetări integrate ulterioare. Cercetarea viitorului nu trebuie să devină o preocupare de duminică sau un hobby al unor experți în alte domenii, confundînd autoritatea cucerită în specialitatea lor cu autoritatea în preocupări de cu totul altă natură. Trebuie să ne obișnuim cu gîndul că un mare om de știință poate fi și diletant în domeniul viitorului științei, după cum practica demonstrează uneori și reciproca acestei afirmații ...

În această perspectivă, aprecierea lucrărilor capătă alte sensuri decît cele tradiționale. Personal, am înregistrat, de pildă, puține lucruri ce par absolut noi; noutatea nu se reduce însă numai la puncte de vedere inedite, ci poate apărea și din dialogul inedit și intens al acestora. Aș menționa, astfel, discuțiile în jurul activității și proiectelor „Clubului Romei", reprezentat la conferință de însuși președintele său, dr. A. Peccei.

Marele merit al organizatorilor acestei a III-a Conferințe mondiale de cercetarea viitorului constă astfel în reunirea la București, sub semnul responsabilității și al seriozității, a unui mare număr de reprezentanți ai unor curente importante din mișcarea prospectivă contemporană. Am regretat faptul că din acest forum au lipsit, din motive independente de voința noastră și, desigur, a organizatorilor, și reprezentanții unor alte curente, cum ar fi specialiștii în previziune tehnologică sau cei ce și-au legat numele de planificarea creativă pe termen lung și de gîndirea desfășurat normativă, în abordare sistemică.

Conferința de la București nu poate fi pe deplin înțeleasă decît într-o perspectivă de complimentaritate. Și poate că viitoarea conferință va fi cu adevărat o conferință a integrării și abordării sistemice a *tuturor* unghiurilor din care se cuvine investigat, pentru construcție, „viitorul comun al oamenilor".

Dr. Mihai Botez,
directorul Laboratorului de cercetări prospective,
Universitatea București

PROBLEMELE FILOZOFICE ȘI EPISTEMOLOGICE ALE CERCETĂRII VIITORULUI

Era firesc ca în cadrul lucrărilor recentei Conferințe mondiale de la București problemele filozofice și epistemologice ale cercetării viitorului să constituie o temă specială a dezbaterilor. De ea s-a ocupat grupa de lucru avînd ca președinte pe I. Witt-Hansen (Danemarca), iar coordonator pe Claire Lejeune (Belgia). Rapoartele introductive au fost susținute de J. Galtung (Norvegia), *Trei aspecte ale științei : empirism, criticism, constructivism,* și de S. K. Ghosh (India), *Problema lingvsistică a viitorului* *.

* În cadrul lucrărilor acestei grupe au fost prezentate șapte referate : P. Santarcangeli (Italia), *Incidența simbolului asupra vieții moderne*; V. Varga (R. S. România), *Model pentru sistem global al proiectării sociale democratice*; M. Manolescu (R. S. România), *Aspecte logice și*

Deși comunicările prezentate au avut tangență directă sau indirectă cu profilul grupei, tematica abordată n-a îmbrățișat decît parțial problemele propriu-zis filozofice și epistemologice ale cercetării viitorului. În stadiul actual al viitorologiei, gnoseologia previziunii este încă insuficient elaborată, după cum problema rolului teoriei în previziunea științifică nu a fost încă dezvoltată sistematic din perspectiva cercetării viitorului.

Studierea tot mai aprofundată a legităților proceselor din natură și societate și prospectarea tendințelor necesare ale schimbării și dezvoltării creează condiții favorabile activității practice, fără a epuiza însă *toate* relațiile și necunoscutele procesului dezvoltării. O mare parte a proceselor și fenomenelor naturale și sociale se pot comporta nu numai într-un singur fel, într-o singură formă, ci pot cunoaște forme, modalități, căi, ritmuri diferite.

Vorbind despre relația dintre activitatea științifică și timp, cunoscutul savant Johan Galtung preciza că, dacă activitatea științifică e definită ca o activitate concentrată în jurul datelor („faptelor") și datele sînt definite numai pentru trecut, niciodată pentru viitor, atunci activitatea științifică se situează în timp pe planul trecutului. Omenirea trăiește pe linia temporală denumită „*acum*", la granița dintre trecut și viitor. Știința — cea așa-zis „empirică" — este privită ca încorporînd două activități : „stabilirea propozițiilor" și „construirea" teoriilor. O astfel de activitate tradițională din știință nu este considerată ca „greșită", ci doar „incompletă", ca o proiecție bidimensională a ceva mult mai complex. Chestiunea în discuție este dacă „datele" sînt mai puternice decît judecățile de valoare și teoriile. J. Galtung conchidea că pentru abordarea problemelor viitorului cea mai indicată ar fi nu perspectiva bidimensională a științei, ci una *tridimensională*, care să țină seama atît de deziderateie *empirismului* și *criticismului*, cît și de cele ale *constructivismului*, care încorporează inventivitatea și inovația.

În comunicarea *Aspecte logice și epistemologice ale enunțurilor privitoare la viitor*, M. I. Manolescu a propus disocierea sub formă de „triplet" a aspectelor privind veridicitatea enunțurilor despre viitor : a) un sistem de propoziții privitoare la realitatea prezentă (diagnoză) ; b) sistemul „condițiilor" care contribuie la transformarea realității în viitor ; c) sistemul de propoziții privitoare la realitatea viitoare.

Profesorul indian S. K. Ghosh a arătat că necesitatea de comunicare este tot mai acută în lumea contemporană, dar de multe ori bariera lingvistică împiedică comunicarea în condițiile actuale de existență a unui „Babel lingvistic". Nu se poate ști cu precizie cîte limbi se vor vorbi pe pămînt în anul 2000. Noi limbi apar în țările din Asia și Africa, în timp ce alte limbi dispar. Se accentuează opinia că multe neînțelegeri internaționale ar putea fi evitate prin folosirea unei singure limbi, măcar în diplomație. Referindu-se la încercările de a construi o gramatică universală și o limbă mondială, raportorul își exprimă părerea că prin aceasta limbile naționale nu vor fi irevocabil condamnate la moarte. Ele vor putea să-și aducă aportul la îmbogățirea limbii mondiale.

Asupra „crizei în comunicările interumane", relevate și de studiile lingvistice , a opinat P. Santarcangeli (Italia) în comunicarea intitulată *Incidența simbolului asupra vieții moderne*. Parafrazîndu-l pe Baudelaire, P. Santarcangeli arăta că „o lume de simboluri trăiește în noi", pentru a conchide apoi că „toată comunicarea umană trebuie făcută prin simbolism", întrucît simbolul are o funcție socializantă. Orice sistem posedă *in se* un microsistem simbolic, de unde acțiunea izomorfă a simbolului. Se subliniază conținutul instrumental și practic al simbolului în condițiile cînd există o pronunțată tendință de simplificare (inițiale, semne convenționale etc.) a comunicării pe plan mondial. Considerînd simbolul ca „mijloc suveran de comunicare",

---

epistemologice ale enunțurilor referitoare la viitor ; A. Darsono (Olanda), *Două eseuri futurologice* ; Claire Lejeune (Belgia), *Pentru o filozofie a creației* ; N. Sombart (Franța), *Importanța lui Ch. Fourier* ; V. Bulgaru (R. S. România), *Dimensiunile umane ale prospectivei*. La discuții au luat parte : A. Nadal (Mexic), S. Schwarz (Suedia), E. Dowdy (Australia), R. Garaudy (Franța), N. Sombart (Franța), Y. Barrel (Franța), Kai Aalbaek-Nielson (Danemarca). Discuțiile au fost sintetizate de I. Witt Hansen.

autorul formulează ideea necesității reutilizării mijloacelor de largă comunicare, în care scop se impune postulatul unei deontologii și al unui angajament moral.

Ideea că simbolul are o importanță uriașă în procesul comunicării dintre oameni a fost subliniată și în raportul susținut de scriitoarea Claire Lejeune (Belgia) intitulat *Pentru o filozofie a creației*. Opinînd că în concepția pozitivistă, care nu recunoaște imaginației un rol pozitiv, simbolismul nu este considerat ca un loc pentru *proiect*, ci ca un spațiu nedeterminat, unde gîndirea obiectivă este deviată în favoarea imaginarului, a iluzoriului, autoarea arată că vasta mișcare spre reabilitarea simbolismului nu este îndreptată *împotriva obiectivității*, ci în favoarea unei activități multidimensionale inovatoare. Referindu-se apoi la problemele filozofiei și ale poeziei, autoarea consideră, ca și Bertrand de Jouvenal, că problema comunicării este o problemă de iubire, este efectul iubirii dintre oameni, ca și poezia. Problema care se pune în filozofia viitorului este de a reintegra iubirea în raționalitate, de unde pozitivismul a alungat-o. „Numai astfel — arată autoarea — conștiința umană poate să-și atingă majoratul, raționalitatea creatoare, altfel ea este condamnată la sterilitate. EU-ul nu devine un EU major, creator decît dacă este comunizat, identificat cu pluralitatea lui NOI. De asemenea NOI-ul nu poate fi dinamic, vivace decît dacă este constituit dintr-o comunitate de EU-uri, conștiente de unicitatea lor, de diferența lor, eliberați de primitivitatea lor". Autoarea a relevat faptul că în cadrul Conferinței de la București n-a existat o reflexie asupra poeziei și artelor, sensibilitatea umană fiind neglijată. Or, sensibilitatea afectivă nu poate și nu trebuie neglijată în era tehnologiei, întrucît nu va putea exista nici comunism adevărat fără o revoluție afectivă.

În comunicarea sa intitulată *Dimensiunile umane ale prospectivei*, V. Bulgaru a pus în discuție necesitatea de a analiza posibilitățile și limitele omului contemporan în efortul său de descoperire a propriului viitor și al societății în care trăiește. După referent, prospectiva ar include dimensiuni umane: a) de ordin *temporal*, deoarece cuprind înainte de toate timpul propriei existențe; b) de ordin *material*, cuprinzînd aici toate resursele de care dispune omul; c) de ordin *spiritual*, cuprinzînd complexul ansamblului spiritual și afectiv actual al omului.

Despre locul *utopiei* în prospectivă a vorbit Nicolaus Sombart (Franța) în comunicarea intitulată *Importanța lui Charles Fourier* (al cărui bicentenar se sărbătorește anul acesta). Exprimîndu-și emoția pentru faptul că printr-o tulburătoare coincidență se află în sala în care cu 40 de ani în urmă tatăl său conferențiа despre „Viitorul capitalismului", N. Sombart remarca cu admirație că, în țara noastră, în domeniul prospectivei „nu există doar o preocupare academică, ci o *preocupare guvernamentală*". Referindu-se la Fourier, autorul considera că importanța marelui utopist al secolului al XIX-lea constă nu numai în a fi imaginat o societate bazată pe o diversitate infinită a relațiilor umane, ci pe faptul că el a și preconizat o societate structurată nu pe constrîngere, ci pe libera expresie asumată de către oameni. N. Sombart crede că prospectiva trebuie să fie o proiecție utopică a năzuințelor omului, utopia fiind o funcție a previziunii, un „design" — al viitorului, necesitatea de a imagina structurile și relațiile sociale viitoare în funcție de necesitățile, posibilitățile și dorințele profunde ale oamenilor. Poziția autorului a provocat replici critice (Garaudy, Barrel).

În comunicarea subsemnatei (*Model pentru sistem global al proiectării sociale democratice*) s-a propus sub formă de *ipoteză de lucru* modelul metodologic posibil al unui sistem global de proiectare socială *democratică* drept („contra-model" metodologic față de sistemele de proiectare plutocratică, tehnocratică, autocratică). Sistemul global al proiectării sociale generale pornește de la teza că viitorul nu este *predeterminat*, ci poate fi *creat* conștient de oameni, în favoarea lor, refuzînd fatalismul determinismului tehnologic, prezent în cele mai cunoscute modele ale lumii anului 2000. Expunîndu-și punctul de vedere în această problemă, autoarea conchide la sfîrșit că, deși activitatea de prospectare, prognozare, planificare cunoaște o amploare însemnată, cu tendință de extindere pe plan mondial, procesul complex al proiectării sociale conștiente se poate realiza pe deplin numai în cadrul unei organizații sociale comunitare de autentică democrație, centrată asupra omului. Către o astfel de proiectare socială conștientă este îndru-

mată societatea umană contemporană și de logica internă a revoluției științifico-tehnologice actuale.

Din sumara relatare de mai sus putem desprinde concluzia că lucrările grupei de lucru la care ne-am referit au avut în centrul dezbaterilor : dimensiunile viitorologiei ca știință, problema comunicării și a creativității (în această din urmă categorie intrînd și utopia), problemele legate de mecanismul intern al proiectării sociale etc. Este clar că gîndirea filozofică marxistă este chemată să-și aducă aportul creator la dezvoltarea și elaborarea multilaterală, nuanțată a bazelor filozofice și epistemologice ale cercetărilor viitoriste.

Dr. Viorica Varga,
lector universitar la Institutul politehnic București

NOTE

Între 18 şi 20 octombrie 1972 a avut loc la Snagov consfătuirea anuală a directorilor institutelor de filozofie şi sociologie din R. P. Bulgaria, R. S. Cehoslovacă, R. D. Germană, R. P. Polonă, R. S. România, R. P. Ungară şi U.R.S.S. Lucrările conferinţei s-au desfăşurat în şedinţă plenară şi pe secţii (filozofie şi sociologie).

În cadrul şedinţei plenare, rezervată dezbaterilor cu caracter teoretic, a fost pus în discuţie referatul *Socialismul şi implicaţiile umane ale revoluţiei tehnice-ştiinţifice*, prezentat din partea delegaţiei române de prof. dr. docent Al. Tănase. Axat asupra unor probleme de importanţă majoră, legate de tema generală a viitorului Congres internaţional de filozofie, precum : analiza caracteristicilor generale ale revoluţiei tehnice-ştiinţifice contemporane ; raportul dintre revoluţia tehnică-ştiinţifică şi conţinutul umanist al muncii şi implicaţiile ei pentru dezvoltarea multilaterală a personalităţii, pentru destinul omului în civilizaţia contemporană, referatul a suscitat vii şi fructuoase discuţii. Dintre acestea remarcăm îndeosebi intervenţia prof. Tadeusz Jaroşevski (R. P. Polonă), care a ridicat problema influenţei exercitate de revoluţia tehnică-ştiinţifică asupra modului de gîndire şi a *Weltanschaung*-ului indivizilor, cu referire directă la restructurarea conştiinţei religioase, sau cea a profesorului Manfred Buhr (R.D.G.), care a exprimat opinia că se acordă o prea mare atenţie problemei *efectelor viitoare* ale revoluţiei tehnice-ştiinţifice în dauna unei analize riguroase a însuşi *procesului* ei de desfăşurare, proces în care *noi, cei de azi, putem şi trebuie să intervenim activ pentru a structura viitorul conform idealurilor noastre, spre a nu trebui să-l suportăm numai ca pe un destin implacabil.*

Deosebit de interesante ni s-au părut de asemenea punctele de vedere expuse de : dr. M. Semeonov (U.R.S.S.), privind unele aspecte sociologice ale relaţiei dintre revoluţia tehnico-ştiinţifică şi condiţiile concrete de viaţă ale omului contemporan ; dr. Radu Pantazi, care a subliniat pericolul de a se trece cu vederea manifestările şi efectele revoluţiei tehnice-ştiinţifice, comune atît capitalismului, cît şi socialismului, şi de a se neglija astfel măsurile ce trebuie luate pentru prevenirea aspectelor ei negative ; dr. Janos Farkaş (R.P.U.) în legătură cu posibilităţile şi frînele ce stau în calea fructificării rezultatelor cercetării ştiinţifice în activitatea de producţie, precum şi intervenţia prof. dr. Radovan Richta (R. S. Cehoslovacă), care a adus în discuţie, printre altele, aspectele etice ale revoluţiei tehnice-ştiinţifice.

Şedinţele pe secţii au dezbătut probleme de principiu şi organizatorice privind participarea la viitorul Congres internaţional de filozofie (Varna, 1973) şi la Congresul internaţional de sociologie (Toronto, 1974).

S-a căzut de asemenea de acord ca proxima consfătuire să aibă loc, anul viitor, în U.R.S.S.

V.E.M.

★

În ziua de vineri 3 noiembrie a.c. a avut loc la Casa oamenilor de ştiinţă o sesiune ştiinţifică organizată cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la naşterea gînditorului P. P. Negulescu

Sesiunea a fost organizată de Secția de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice în colaborare cu Institutul de filozofie al Academiei de Științe Sociale și Politice.

După cuvîntul de deschidere, rostit de prof. dr. Dumitru Ghișe, președintele Secției de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice, au fost susținute următoarele comunicări : *Rolul spiritului științific în gîndirea filozofică a lui P. P. Negulescu* de prof. dr. Alexandru Posescu, membru titular al Academiei de Științe Sociale și Politice ; *Coordonate ale filozofiei lui P. P. Negulescu* de dr. Nicolae Gogoneață ; *Motivația progresului ca dimensiune a acțiunii umane la P. P. Negulescu* de lect. univ. Ioana Smirnov și *P. P. Negulescu despre rolul și locul instituției academice în dezvoltarea științei* de Petre Popescu-Gogan.

În continuare au luat parte la discuții dr. R. Tomoiagă, E. Cobianu, V. Stancovici, L. Stanciu, V. Vetișanu, dr. N. Gogoneață și lect. univ. I. Smirnov. Vorbitorii au evocat puternica personalitate a lui P. P. Negulescu și au relevat caracterul materialist și progresist al concepției gînditorului român.

În încheierea sesiunii a luat cuvîntul prof. dr. doc. Al. Tănase, directorul Institutului de filozofie.

M. B.

ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 1972

INDEX ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ ŞI UMANISM

	Nr.	Pag.
* * * A XXV-a aniversare a proclamării Republicii	12	1409
APOSTOL Pavel, Cercetarea societăţii socialiste şi teoria generală a sistemelor	6	715
APOSTOL Pavel, Filozofia şi studiul viitorilor	8	979
BĂDINĂ Ovidiu, Probleme ale tineretului în România	2	179
BĂDULESCU Alexandru, Praxis şi speranţă	4	453
BOTEZ Mihai, DIMITRIU Paul, Viziunea sistemică în cercetarea viitorului	8	989
BUSUIOC Aneta, Note şi aspecte ale conştiinţei socialiste în etapa actuală	4	461
CERNEA Mihail, TĂNASE Al., Despre strategiile dezvoltării conştiinţei sociale şi a personalităţii	7	841
CORNESCU I. Viorel, Organizaţia : cadrul social al activităţii de conducere	1	42
CULEA H., Socio-logica anticipaţiei ştiinţifice	8	1009
DUMITRESCU Mihail, Cadrele de conducere şi problematica viitorului	8	1003
ENE Haralambie, Informaţie şi conducere optimă în sistemele de acţiune socială	1	39
ENE Haralambie, Valorile în perspectiva teoriei sistemelor	11	1293
FLOREA Ion, Dimensiunile interne şi internaţionale ale democraţiei socialiste	5	569
FLOREA Ion, Partidul Comunist Român şi democraţia socialistă	8	963
FLORIAN Radu, Filozofia marxistă — filozofia praxisului	12	1453
FLORIAN Radu, Rolul conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă	7	867
GÁLL Iuliu, Aspecte sociologice ale conducerii colective a întreprinderii socialiste	1	50
GANCI A., Consideraţii metodologice cu privire la analiza contradicţiilor societăţii socialiste	5	579
GHEORGHIU Mihnea, Pentru o politică culturală dinamică	11	1325
IONEL Nicolae, Evoluţia structurii sociale a României în anii Republicii	12	1419
LOTREANU Nicolae, Omul — subiect şi obiect al acţiunii politice	4	441
MAMALI Cătălin, Inerţia percepţiei sociale şi efectele ei în procesul de conducere	1	61
MAZILU I. Dumitru, Perfecţionarea democraţiei cooperatiste	3	315
MAZILU I. Dumitru, Noi coordonate ale procesului perfecţionării, organizării şi conducerii vieţii sociale	9	1067
MESAROŞ Emil, Consideraţii asupra democraţiei rurale a României	3	351
OZBEKHAN Hasan, Spre o teorie generală a planificării	8	1017
POPA Cornel, Cunoaşterea şi conducerea vieţii sociale	6	707
POPESCU Maria, Aportul sociologiei industriale la dezvoltarea ştiinţei şi practicii conducerii întreprinderii	1	46

	Nr.	Pag.
PUNI Simion, Probleme ale formării și dezvoltării conștiinței socialiste în etapa actuală	1	25
PUNI Simion, Însemnătatea cooperativizării agriculturii pentru făurirea unității socialiste a poporului român. Realizări și perspective	3	331
PUNI Simion, Untitatea și lupta contrariilor — izvorul dezvoltării societății noastre socialiste	5	589
PUNI Simion, Lupta dintre nou și vechi în etapa actuală de dezvoltare a societății noastre socialiste	10	1199
SĂHLEANU Victor, Abstract și concret în abordarea sistemică a organizării sociale	1	67
STACHOWIAK Herbert, Anticiparea, previziunea, planificarea ca funcții specifice	8	1021
STĂNESCU Maria, Factorul uman în procesul producției și conducerii întreprinderii agricole	1	341 55
STĂNESCU Maria, Țărănimea cooperatistă	3	341
STROIE Ion, Dialectica contradicțiilor în socialism	5	601
TAMAȘ Sergiu, Politică, prognoză și ecologie	10	1187
TAMAȘ Sergiu, Știința conducerii — factor al perfecționării activității de partid și de stat	7	855
+ TĂNASE Al., Cultură și umanism (VIII). Civilizația sătească	3	369
TRĂSNEA Ovidiu, Caracterul unitar al dezvoltării politice și spirituale în etapa actuală	11	1287
TRĂSNEA Ovidiu, Conceptul de partid politic	1	7
VÂLCEANU Gr., BUCUR Maria, Note privind dinamica unor relații în anii cooperativizării	3	363
VLAD Constantin, Creșterea rolului conducător al Partidului Comunist Român și perfecționarea vieții sociale	5	559
ZAMFIR Elena, Perfecționarea analizei funcționalist-structuraliste. Între structuralism și funcționalism	11	1299

DISCUȚII

RADOVAN Paul, Știința conducerii în perspectiva sociologiei politice	5	613
SOMMER Radu, Căile și perspectivele desființării înstrăinării în socialism	9	1133

ORIENTĂRI ȘI ATITUDINI

WHEELER Stanton, CERNEA Mihail, Sociologia comportamentului deviant și controlul social în societatea americană	2	253

ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ

COANDĂ Henri, Fenomenul de creație	1	73
GULIAN C. I., Antropologia filozofică înăuntrul marxismului	2	189
RĂCEANU Ileana, Antropologia filozofică și depășirea dualismului	11	1313
+ WALD Henri, Scopul omului : omul însuși	4	493
WALD Henri, Viitorul și mintea umană	12	1465

	Nr.	Pag.
COLOCVIU INTERNAȚIONAL DE ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ		
ANGHELOV Ștefan, GHEORGHIEV Dimitr (R. P. Bulgaria), Problema omului în cunoașterea științifică contemporană	2	227
MISLIVCENKO A. G. (U.R.S.S.), Rolul analizei filozofice generale, istorice-concrete și sistemice-structurale în cercetarea problemei omului	2	215
MOMOV Vasil (R. P. Bulgaria), Studierea personalității umane ca obiect al educației	2	235
PEATNIȚCHI I., Sexul în raport cu natura umană. Aspecte din dialectica biologicului și socialului în cadrul naturii umane	2	209
PETROSIAN M. I. (U.R.S.S.), Dialectica biologicului și a socialului . .	2	221
POPESCU Vasile, Societatea socialistă multilateral dezvoltată și criteriile unei tipologizări a personalității morale	2	203
ETICĂ		
BELLU Niculae, Morala și progresul (I)	7	879
BELLU Niculae, Morala și progresul (II)	10	1227
POPESCU Vasile, Principii și norme etice în activitatea de conducere. Cerințele etapei actuale și ale perspectivei	9	1081
Comunicări		
BELLU Niculae, Omul comunist ca personalitate morală	8	1025
Consultație		
GHEORGHE Constantin, Perfecționarea morală a omului — obiectiv al construcției socialiste în etapa actuală	11	1391
ESTETICĂ		
BREAZU Marcel, Determinarea socială și factorul personal în creativitatea artistică	1	83
BRUCĂR Miana, P. Francastel și abordarea structuralist sociologică a limbajului plastic	6	785
IOSIFESCU Silvian, Metode moderne și întrebări vechi	6	755
IVASIUC Al., Creație și expresie	1	90
MAȘEK Victor Ernest, Informația estetică sau măsurarea „inefabilului"	6	749
MATEI Dumitru, Accepțiile noțunilor „geniu" și „genialitate creatoare" în sistemul esteticii dragomiresciene	6	769
MOGLESCU V., Esteticul și raporturile dintre real și imaginar	6	741
NADIN Mihai, Sensul progresului în artă	6	805
PASCADI Ion, Infra-, echi- și metaestetic	6	733

	Nr.	Pag.
RĂDULESCU Adrian, Condiția realistă a artei	4	467
RĂDULESCU Adrian, Opera de artă — originea și idealul esteticii	1	93
RĂDULESCU Adrian, Poziția artistului în univers	6	723
SMEU Grigore, Mimesis sentimental	6	763
SOFONEA Liviu, Raportul între artă și știință și integralitatea axiologică	7	897
TERTULIAN N., Georg Lukács și originile activității estetice	6	777
Comunicări		
BREAZU Marcel, Cu privire la obiectul esteticii	4	485
FILOZOFIA ȘTIINȚEI, GNOSEOLOGIE, METODOLOGIE		
GEORGESCU Ștefan, Creație și metodă	1	86
MORARU Ion, Reflecții teoretice și metodologice despre conștiință	2	169
PETROVICI Ion, Spiritul filozofic în comparație cu spiritul științific	5	649
ROȘCA Al., Detecția și formarea creativității științifice	1	79
TUDOSESCU Ion, Obiectul și misiunea actuală a praxiologiei	10	1209
Consultații		
FLONTA Mircea, Puncte de vedere și metode moderne în studiul cunoașterii	5	681
TUDOSESCU Ion, Structură și sistem (I)	3	395
TUDOSESCU Ion, Structură și sistem (II)	4	535
LOGICA ȘI ISTORIA LOGICII		
POPA Cornel, Actul înțelegerii și operațiile logico-semantice în limbile naturale	9	1119
STOICHIȚĂ Radu, Raționalismul în trecut și azi	5	645
AXIOLOGIE		
GULIAN C. I., Aspecte din problematica axiologică (I)	9	1091
GULIAN C. I., Aspecte din problematica axiologică (II)	10	1215
CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI		
CIURDARIU Mihai, Eminescu și problema țărănească	3	377
CIURDARIU Mihai, Titu Maiorescu : „Noi să ne îndreptăm pe noi"	12	1449
CUCIUC C., Forme de guvernămînt și regim politic în „Țiganiada" (Note referitoare la ideile politice ale lui I. Budai-Deleanu)	10	1247
EPURE Gheorghe, Democrație și republică în gîndirea pașoptistă	12	1449
GHIȚĂ Simion, Titu Maiorescu și filozofia kantiană (I)	11	1345
IONIȚĂ I. Gh., O prestigioasă publicație militantă : revista „Era nouă", Seria I (1936) — așa cum a fost	2	267

	Nr.	Pag
ISAR N., Condillac şi ideologia franceză în preocupările lui Nicolae Rosetti-Roznovanu	5	671
LUCACIU Petru, Libera cugetare şi ateismul în spiritualitatea românească (I)	2	281
LUCACIU Petru, Libera cugetare şi ateismul în spiritualitatea românească (II)	4	521
LUCACIU Petru, Libera cugetare şi ateismul în spiritualitatea românească (III)	5	661
LUCACIU Petru, Libera cugetare şi ateismul în spiritualitatea românească	10	1257
TOMOIAGĂ Radu, Moştenirea lui Ion Eliade Rădulescu (Omagiu la centenarul morţii)	9	1163
TOMOIAGĂ Radu, Antidinasticismul lui Ion Eliade Rădulescu	12	1437
100 de ani de la naşterea lui P. P. Negulescu		
CIURDARIU Mihai, P. P. Negulescu şi „adevărul plastic" în artă	11	1385
GOGONEAŢĂ Nicolae, Factorii determinanţi ai creaţiei culturale în concepţia lui P. P. Negulescu	11	1357
POSESCU Alexandru, Rolul spiritului ştiinţific în gîndirea filozofică a lui P. P. Negulescu	11	1373
SMIRNOV Ioana, P. P. Negulescu despre democraţie	11	1379
ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE		
CIURDARIU Mihai, Kant şi „melodrama" judecăţii de gust	1	107
SOMMER Radu, Conceptul platonician al frumuseţii intelectuale şi valenţele lui moderne	6	795
STAHOVSKI Nadejda, Dialectica libertăţii şi necesităţii la Hegel	9	1105
CRONICA IDEILOR		
KATZ Ana, Interpretări şi confruntări	2	241
NIŢESCU M., Aspecte ale criticii literare actuale	6	815
STOIANOVICI D., Logica acţiunii a lui von Wright, ca bază a logicii deontice	4	507
TONOIU Vasile, Pertinenţă şi abuz în solicitarea unei discipline	10	1267
OPINII DESPRE CĂRŢI		
ACHIM I., Pledoarie pentru estetică	9	1149
BÂRLIBA, Dan Mihai, Logică şi epistemologie	5	617
BERARU Petru, Literatura de educaţie ştiinţifico-ateistă	1	127
DAN Clara, Filozofia deschiderii : o deschidere	11	1331
GOGONEAŢĂ Nicolae, Problema interpretării filozofiei lui Mircea Florian	5	633
GRÜNBERG Lüdwig, Valoarea determinismului	8	1045
MAZILU Dumitru, O viziune veridică de ansamblu asupra sociologiei franceze contemporane	1	117
MARE Călina, Determinismul într-o viziune filozofică contemporană	8	1033
MOGLESCU V., False probleme într-o excursie printre antinomii	9	1155
NEAGOE Florica, Profesorul de ieri, profesorul de azi	10	1261
PÂRVU Ilie, Problema deducţiei	7	919
POPESCU C. Ion, O filozofie contemporană de inspiraţie ştiinţifică	11	1337

	Nr.	Pag.
POPESCU M. Ion, Existență și cunoaștere în filozofia lui Mircea Florian	5	623
STOIANOVICI Drăgan, Deducția privită istoric și critic	7	911
TĂNASE Al., Determinism și știință	8	1041

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

BELLU Elena, Dialectica științelor naturii în opera lui Engels	3	423
BERAR Petru, Probleme epistemologice ale istoriei sociologiei	4	550
CONSTANTINESCU Dana, Teorie și experiment	3	414
FLORIAN Alexandru, Dimensiuni ale esenței sociale	3	417
MAȘEK E. Victor, Arta sub semnul lucidității	3	419
MATEESCU Cătălina Anca, Max Raphael și estetica marxistă a artelor vizuale	6	831
PÂRVU Ilie, Cercetări actuale în filozofia științei	5	693
SMIRNOV Ioana, Destinul filozofiei lui P. P. Negulescu	4	545
SOCOL Gheorghe, Dialog și confruntare în filozofie	8	1053
TĂNASE Al., O lucrare binevenită despre dezvoltarea satului românesc contemporan	9	1177
VETIȘANU Vasile, Pagini de filozofie socială	3	411

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Constituirea sistemului de valori în societatea socialistă multilateral dezvoltată. Dezbatere (Miana Brucăr)	7	929
Exigențe noi în metodica predării științelor sociale (M. B.)	7	946
„Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate". Sesiune științifică consacrată Conferinței Naționale a Partidului Comunist Român (iulie 1972) (D. Gh. M.)	7	944
În întîmpinarea Congresului internațional de estetică (M. D.)	2	307
Manifestări științifice în întîmpinarea Conferinței Naționale a partidului (M. B.)	8	1057
Masa rotundă internațională a politologilor (Ov. T.)	11	1403
POPESCU M. Ion, Rasă și rasism. Simpozion împotriva rasismului și a discriminării rasiale	2	307
Programe orientative în predarea disciplinelor filozofice (II)	1	137
Ședința comemorativă organizată cu prilejul împlinirii a 375 de ani de la nașterea lui René Descartes (M. B.)	2	310
TOMOIAGĂ Radu, Istoriografia filozofică în R. S. Cehoslovacia	1	135
Un memorabil eveniment științific : A III-a Conferință mondială de cercetare a viitorului (București, 3—10 septembrie 1972) (*Miana Brucăr, Fred Mahler, Mihai Botez, Viorica Varga*)	12	1477

NOTE

Al VIII-lea Congres interamerican de filozofie	7	958
Cu privire la cel de-al XV-lea Congres mondial de filozofie, Varna, 17—22 septembrie 1973	7	949
GEORGESCU Ștefan, « Index verborum prohibitorum »	5	699
Necrolog : Eugeniu Sperantia	3	427
Necrolog : Ion Petrovici	5	697

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication ,,Revista de filozofie"paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ,,Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

ION BANU, **Platon heraclitieul. Contribuție la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 9,25 lei.
Acad. C. I. GULIAN (sub red.), **Confruntări despre om și cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.
ION PASCADI (sub red.), **De gustibus disputandum**, 1972, 440 p., 18,50 lei.
ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.
* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei ; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei, vol. IV, 1972, 340 p., 20 lei.
* * * **Istoria filozofiei românești**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.
VICTOR ERNEST MAȘEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.
GRIGORE SMEU, **Previzibil și imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.
Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.
* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă**, vol. II (sub red. H. Culea), **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.
PETRE ANDREI, **Sociologie generală**. Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

PSIHOLOGIE

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.
GH. IOSIF, **Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.
EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.
GEORGETA DAN-SPÎNOIU, **Relațiile umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

MARIA CULEA și MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele agricole de producție**, „Bibliotheca sociologica 2", 1972, 371 p., 12 lei.
HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 203 p., 8,50 lei.
MIRCEA ȘILEȚCHI și LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, col. „Bibliotheca sociologica 1", 1972, 267 p., 7,75 lei.
MARIA POPESCU și AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia și știința conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 19, *12*, P. 1405—1498, BUCUREȘTI, 1972

I. P. I. — c. 2111

43 503

Lei 20. —